Zur Ethik ...

Friedrich Wilhelm Dörpfeld

Gesammelte Schriften

von

Friedrich Wilhelm Dörpfeld.

Elfter Band.

Zur Ethik.

Aus dem Nachlaß des Verfassers herausgegeben

von

Dr. G. von Rohden.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1895.

Zur Ethik.

Erster Teil.

Die geheimen Fesseln der wissenschaftlichen und praktischen Theologie.

Ein Beitrag zur Apologetik.

Zweiter Teil.

Einige Grundfragen der Ethik.

Von

Friedrich Wilhelm Dörpfeld.



Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1895.

Berichtigung eines Versehens im Druck.

S. 36 ist bei dem Abschnitt die Überschrift ausgelassen:

4. Luthers erste These und ihre principielle Tragweite.

(Vgl. die Inhaltsangabe)

Inhalt.

Seite

Erster Abschnitt. **Untersuchung der psycholog. Natur des relig. Glaubens.**

Zweiter Abschnitt. **Das irrige formale Dogma von der moralischen Pflicht des Glaubens.**

Zweiter Teil.

Einige Grundfragen der Ethik.

Anhang.

(Vgl. Ev. Schulblatt 1895, Februarheft.)

Vorbemerkungen.

1. Entstehung dieses nachgelassenen Werkes.

Friedrich Wilhelm Dörpfeld war ein Schulmann, der seinen Beruf in einem Umfang und einer Tiefe erfaßte, wie wohl wenige vor ihm. Die Aufgabe der Volkserziehung, der allgemeinen sittlich-religiösen Charakterbildung, nahm sein gesamtes reiches Denken und Sinnen in Anspruch; er verfolgte sie bis in ihre letzten Wurzeln und Zweige, und seine bohrende Gründlichkeit rastete nicht eher, bis er die feinsten Beziehungen und Bedingungen zum Gelingen dieser Ewigkeitsaufgabe sich klar gemacht und die letzten Triebkräfte und Gegenwirkungen ihres Gelingens aufgespürt hatte. Das Gebiet dessen, was ihm zu seiner Berufsforschung gehörte, konnte daher kaum enger umschrieben werden als durch den Kreis des gesamten Geisteslebens der Nation, soweit es im wesentlichen Zusammenhange mit der Volksbildung steht. Die nationale und die sociale Frage war daher sehr frühe schon ernstlicher Gegenstand seines Interesses und seiner Erörterungen; Philosophie und Theologie mußten ihm zu seinen hochgesteckten Zielen dienen.

Gewiß war er, auch abgesehen von seinem Beruf, als christlicher Denker mit seinem Innersten an der Lösung der Probleme der Philosophie und Theologie beteiligt; aber er hätte in seiner strengen Selbstbeschränkung auf die Berufspflichten nicht selbst dazu das Wort ergriffen, wenn ihn nicht die schweren Hemmnisse, die ihm bei der Untersuchung der Form und Früchte der religiösen Unterweisung und sittlichen Erziehung entgegentraten, dazu gedrängt hätten. Er hätte wohl Fähigkeit und Neigung genug gehabt, an der rein theoretischen Bearbeitung der psychologisch-ethischen und religiösen Fragen sich zu bethätigen, aber nicht eine Stunde seiner karg bemessenen Muße mochte er auf literarische Thätigkeit verwenden, ohne stets das praktische Ziel vor Augen zu haben, wie die Unterweisung zur Seligkeit für klein und groß immer besser und reiner ihren Zweck erfülle.

Daß sie ihren Zweck durchaus noch nicht erfüllt, mögen sich ja nur die Selbstgenügsamen unter den Lehrern des Volkes verhehlen, diejenigen,

die immer die anderen Verhältnisse, nur nicht die eigene Arbeit für die thatsächlich vorliegenden schweren Mißerfolge verantwortlich machen. Auch Dörpfeld will ja seinem geplagten Stande keine größere Last aufgebürdet wissen, als er zu tragen vermag; er weiß sehr genau, daß dem Lehrer nicht alles möglich ist, er glaubt nicht an eine Allmacht der Erziehung, so wie sie erfahrungsmäßig gegeben werden kann; er will auch die Schuld nicht auf andere Personen und Stände als solche abwälzen. Aber er läßt auch nicht ab, bis er sich und anderen klar gemacht, wo denn eigentlich der Haken steckt und welche Hindernisse aus dem Weg zu räumen, welche verborgenen Lähmungen und Fesseln des Denkens und Wollens zu lösen sind, damit die Erziehungsarbeit freudiger und „zielbewußter" ihr Werk thun möge. Da nun der Religionsunterricht im engsten Zusammenhange mit der geltenden Theologie steht, ja, von ihr abhängig ist, so fühlt er sich auch verpflichtet nachzuforschen, ob in dem Betriebe der Theologie, soweit er für diesen Zweck in Betracht kommt, ob in der wissenschaftlichen Begründung der evangelischen Wahrheit alles in Ordnung sei und glaubt nun wirklich da einen schweren Schaden entdeckt zu haben, an dem die Theologie und damit die gesamte Christenlehre der evangelischen Kirche und deren geistige Zeugungskraft krankt. Er nennt diesen Schaden „Geheime Fesseln der Theologie" und möchte ihn nicht nur aufdecken, sondern auch die Mittel zur Lösung dieser Fesseln angeben und einer wirksameren Apologie und Grundlegung des christlichen Glaubens den Weg bahnen.

Apologetisch, nicht kritisch ist sein Werk gemeint, mit dessen Grundgedanken er die letzten Jahrzehnte sich immer wieder befaßte und mit dem er gern auch nach seinem Tode der aus so vielen Wunden blutenden Christenheit einen Samariterdienst erwiesen hätte. Es jammerte ihn, wenn er die Kirche mit ihren reichen und allein wirksamen Heilskräften auf der einen und die zahllosen Kirchenscheuen, die Gebildeten und Verbildeten auf der andern Seite sah, die der Heilung so sehr bedürfen und im tiefsten Herzensgrund danach seufzen, aber beide wissen nicht mehr zusammenzukommen, haben keine Fühlung mehr, verstehen einander nicht. Die Kirche hat auf ihrer Eingangspforte stehen: Du mußt glauben, wer nicht glauben mag, ist vom Heile ausgeschlossen. Richtig, das Ergreifen des Heils besteht ja im Glauben. Nur der Glaube dringt ins Heiligtum. Aber hatte der Tempel nicht einen Vorhof? Sind die, die noch nicht glauben können, wirklich verloren, darf die Kirche sie sich selber überlassen? Weiß sie mit ihnen nicht anders zu verhandeln als indem sie ihnen gerade die Leistung als erste Bedingung vorschreibt, die sie zu leisten nicht imstande sind? Hat die Kirche etwa kein so volles

herzliches Erbarmen mit den Suchenden, Denkenden, Zweifelnden? Ist der Zweifel nur Thorheit, der Verurteilung verfallen?

Nun, Dörpfeld wollte mit dazu helfen, daß die Kirche und die Draußenstehenden wieder zusammenkämen, er wollte ihnen zeigen, ihr habt noch ein großes gemeinsames Gebiet, auf dem ihr vor allem eigentlichen „Glauben" euch erst einmal kennen und gegenseitig achten und verstehen lernen müßt, und dieser Vorhof heißt die Ethik. Der große Schade, an dem die Christenheit in dieser Beziehung krankt, besteht darin, daß die Kirche bezw. eine irrende Theologie auch über dem Vorhof der Ethik die Inschrift anbringt: „Du mußt glauben", daß sie das grundlegende Gebiet der Sittlichkeit von ihrer Dogmatik abhängig zu machen sucht und damit alle die ausschließt, die aus irgend welchen Gründen sich mit der Dogmatik noch nicht befreunden können. Noch mehr, die Kirche verlangt, die Leute sollen auch die ethischen Wahrheiten glauben, weil sie es so lehrt oder weil das, was sie lehrt, in der h. Schrift stehe; sie verlangt also den Glauben in der Form der Unterwerfung unter eine Autorität, von deren Glaubwürdigkeit ja unmöglich ein jeder ohne weiteres überzeugt sein kann, geschweige einer, der irgendwie zu zweifeln begonnen. Die Theologie huldigt immer noch dem scholastischen Verfahren und hat sich dadurch unwissend Fesseln angelegt, die ihr göttliches segensvolles Wirken in heilloser Weise hemmen; sie hat sich durch die Scholastik in ihrer Arbeit an den Draußenstehenden geradezu selbst lahm legen lassen. Das ist die geheime Fessel der Theologie.

Dörpfeld möchte der Kirche die von ihr selbst zugemauerte Eingangsthür der Ethik wieder öffnen helfen, damit sie alle, die einmal die Regung des Gewissens und damit die selige unstillbare Unzufriedenheit in sich zu spüren begonnen, wieder mit freundlicher Stimme einladen und retten könnte; und er möchte andrerseits den Kirchenscheuen die Binde von den Augen nehmen, daß sie erkennen: die Kirche hat etwas Besseres zu bieten als die gesetzliche Vorschrift „Du mußt glauben"; sie will und kann deines Herzens tiefstes Sehnen wirklich durch die Gotteskraft des Evangeliums stillen. —

So ist es sein Herzensanliegen an der Volkspädagogie*) im größten Stil, das Dörpfeld zur Ausarbeitung dieses nachgelassenen Werkes „Geheime Fesseln" drängte; er wollte beiden Teilen, Subjekt und Objekt,

*) Vgl. S. 206 f.: . . . die Pädagogik im großen Stil, die Gesamtpädagogik, welche nicht bloß die Unmündigen, sondern auch die Erwachsenen umschließt und darum füglich „Anthropogogik" heißen könnte. Dazu gehört denn vorab die Jugenderziehung in Haus und Schule, sodann die gesamte Wirksamkeit der Kirche oder die praktische Theologie und ferner ein Teil der Wirksamkeit des Staates, nämlich soweit derselbe in den Dienst der sittlichen Ideen tritt.

wieder zur rechten Erziehungsmöglichkeit verhelfen; insbesondere sollte es eine Trostschrift für alle Angefochtenen und Zweifelnden, für „die irrenden Brüder“ werden.

Doch lassen wir den Verfasser selbst über die Tendenz seines Buches reden. Er thut das in einem Briefe an einen kirchlich-konservativen Freund, der für das Schulblatt apologetische Aufsätze eingereicht, in einer Weise, die wie kein anderes Zeugnis in den innersten Herd seines literarischen Wirkens hineinblicken läßt.

„Die christliche Apologie thut allerdings not. Deinen Gedanken, die apologetischen Artikel vornehmlich auf den Erfahrungsboden zu stellen, finde ich für das Bedürfnis des größeren Publikums durchaus zutreffend. Es ist dies von jeher meine Ansicht gewesen. Anschauung! Anschauung!

Was H. an deinen früheren Artikeln vermißt hat, weiß ich nicht. Eins aber glaube ich erraten zu können. Es ist das nicht etwas, das dir individuell angehört, sondern ein Partei-Charakterzug, — ein Zug, den die alte Orthodoxie seit Speners Zeit — d. h. seit dessen Verwerfung — an sich trägt, und den alle Hochkirchlichen, kirchlich und politisch Konservativen, zumal im Osten, bis auf den heutigen Tag mit sich schleppen, — der in der Regel auch mit der scholastischen Anschauung verschwistert ist. Rund gesagt, ist es ein **unchristlicher** Zug, der sich darin zeigt, daß man an den zu Belehrenden herantritt als an einen Gegner, und mit dem Anspruch, daß man sich für berufen halte, an ihm Gericht zu üben, während die christliche Mission sich doch lediglich legitimieren kann durch **Mitleid** und **Barmherzigkeit** und wiederum nicht ostentativ, sondern in wirklicher **Demut.** Zum Beleg verweise ich nur auf das Beispiel und die Worte des Herrn Jesu .... (Vgl. S. 61 ff., 123, 161.)

Auch ich bin seit länger als 30 Jahren mit einer größeren apologetischen Schrift beschäftigt. Dieselbe hat jedoch nicht einen unmittelbar praktischen Zweck wie deine Versuche, sondern trägt mehr einen wissenschaftlichen Charakter. Leider rückt die Arbeit nur langsam fort, weil mir immer Notarbeiten anderer Art über den Hals kommen. Es sind etwa 600 Quartseiten fertig und dies ist noch lange nicht die Hälfte. Was mich zu dieser Arbeit getrieben hat, das ist auch der Grund, warum ich im Schulblatte seit langem nichts mehr über religiöse Dinge geschrieben habe. Ich hatte gemerkt, es müßte erst etwas aus dem Wege geräumt werden, wenn meine Stimme bei den Gegnern wie auf befreundeter Seite richtig ver-

standen werden sollte. Die Glaubenshindernisse liegen an ganz anderer Stelle, als die landläufige Theologie (die orthodoxe und die liberalistische) meint. Hier muß erst eine Aufräumungs- und Aufklärungsarbeit geschehen. Zu diesem Aufräumen bezüglich der positiven Theologie gehört auch der Nachweis, daß dieselbe von Spener gerade das Wesentlichste nicht gelernt hat und eben dadurch zum Abfall der Gebildeten von der Kirche, der gleich nachher begann, wesentlich beigetragen hat. Weiter gehört dazu der Nachweis, daß die positive und die sog. moderne (liberale) Theologie **beide** an **demselben** Grundübel leiden, nämlich in der Spinoza-Schelling-Hegelschen Metaphysik stecken — wenn auch zum Teil unwissentlich. Wie soll da einer dem andern den Star stechen können, wenn beide daran leiden? Um diese tragische Komik voll zu machen, kommt nun Ritschl und rät den Theologen, sich gar nicht um Metaphysik zu bekümmern. Gewiß, der einfache Christ braucht sich nicht darum zu bekümmern; aber wenn die wissenschaftliche Theologie diese Losung ausgiebt, so dankt sie als Wissenschaft ab und begeht obendrein eine Thorheit — wenn auch unwissentlich.*) Denn irgend eine Metaphysik hat jeder, der über religiöse oder naturkundliche Dinge wissenschaftlich denkt, selbst wenn er das Wort „Metaphysik" nie gehört hätte, — und diese naturwüchsige Metaphysik ist dann entwedee wahr oder falsch, ein Drittes giebt es nicht. (Vgl. die Schrift: „Die spekulative Theologie Schleiermachers, Rich. Rothes und Jul. Müllers" von Konsistorialrat Thilo und die ähnliche Schrift über mehrere neuere Theologen beider Richtungen von O. Flügel.) Meine projektierte Schrift läßt sich übrigens auf die Metaphysik nicht ein; sie operiert lediglich mit Wahrheiten, die auch in der heil. Schrift bereits ausgemacht sind und von denen Thilo und Flügel gar nicht sprechen, die aber beide nicht leugnen werden, wenn ich den Finger darauf lege.

Noch auf eins muß ich aufmerksam machen. Nach den vorstehenden Bemerkungen magst du oder einer deinesgleichen denken, meine Anschauung sei auf dem Studierwege erworben. Allerdings habe ich studiert; allein ich möchte wissen, aus welchen Büchern ich sie hätte lernen können; ich kenne derartige Bücher nicht. Anregungen und Belehrungen habe ich da und dort empfangen; aber das Specifische meiner Auffassung ist in schwerer **Lebensnot** und **Gewissensnot** geboren — durch den, der allein Licht aus der Finsternis hervorrufen

*) Zu diesem Urteil bedarf es freilich der Erinnerung, daß Dörpfeld mit der Herbartschen Schule unter Metaphysik etwas anderes versteht als jene Philosophen- und Theologengruppen. D. H.

kann. Wenn mich etwas anderes zur Apologie triebe als Barmherzigkeit und Mitleid mit den irrenden Brüdern, so wäre ich noch weniger als ein tönendes Erz und eine klingende Schelle — nämlich ein hochmütiger Pharisäer, dessen Urteil Matth. am 23. steht.

Mich hat sehnlichst verlangt, im Schulblatt wieder von meinem liebsten Wissen, von der „Seele Trost", reden zu können. . . . . . Wann und ob mein Wunsch und Verlangen in Erfüllung gehen wird, steht in Gottes Hand. Ich muß stille halten.

Wenn einmal mein Buch fertig wird (in seiner ersten Hälfte), dann wird dir auch verständlich werden, warum ich zu Herbart halte — was dir und Freund H . . . . so unsympathisch ist — obwohl die meisten Herbartianer meine biblisch-christliche Glaubensüberzeugung nicht teilen, woran Herbart aber sehr unschuldig ist. . . . . Könnten wir mündlich über diese Differenz verhandeln, so würden wir mutmaßlich schnell zurecht kommen. An einem . . . . . . Gymnasiallehrer und Theologen*) eurer Ansicht, der mich einst in Gerresheim um derselben Differenz willen besuchte, habe ich die Probe gehabt. Mehrere Stunden lang hielt ich ihn absichtlich an andern theologischen Fragen fest, die ihn zwar lebhaft interessierten, wobei mir aber nur zu deutlich merkbar war, daß es ihm unter den Füßen brannte, seine mir brieflich angesagte Herzensfrage zur Sprache zu bringen. Ich that so, um ihn zuvor mit meiner bibl. Anschauungsweise vertrauter zu machen und an meine Dialektik und Sprechweise zu gewöhnen. Als wir dann zu seinem Anliegen übergingen, waren wir in einer Stunde fertig und er wunderte sich höchlich, wie das so leicht hatte geschehen können und warum ihm meine erlösenden Zurechtstellungen nicht selbst eingefallen wären."

---

2. Inhalt des Werks: eine Methodenfrage.

Es scheint nun auf den ersten Blick seltsam, daß eine solche aus „schwerer Lebens- und Gewissensnot geborene" Schrift, die eine Trostschrift werden sollte für religiös Leidende, sich mit nichts Wichtigerem zu befassen hat als mit der Methode der religiösen Belehrung. Als ob die Methode den einzelnen oder die Kirche aus irgend welchen inneren Übeln lösen könnte! Und doch, wie reicht der Einfluß der Methode bis an den Kern der Dinge, wie bestimmt sie das Wesen ihrer Aneignung!

Dörpfeld zeigt, daß die herrschende Methode der **Scholastik** den Suchenden überhaupt nicht an die Dinge selbst herankommen läßt; sie er-

*) Derselbe ist jetzt Professor der Theologie. D. H.

läutert und begründet nur die **über** die Dinge fertiggestellten Gedankengefüge. Er stellt es in einer diesen gesamten Stoff behandelnden Skizze (Disposition) als **Begriff** und **Kennzeichen** der Scholastik hin, daß sie aus **Büchern** lernt, anstatt die **Dinge selbst** (in natura) zu besehen; sie vertritt daher das Autoritätsprincip anstatt Selbstforschung und ist als Theologie der Rhetorik anzusehen, statt als Theologie der Thatsachen. Als **Ursache** des scholastischen Betriebes der Theologie führt er an: 1. die **mangelhafte Psychologie**, daß man keine Einsicht in die rechte Methode des exakten Forschens und Lehrens hatte, nämlich entweder der Induktion, die von Erfahrungsthatsachen (Anschauungen) ausgeht und die darin waltenden Gesetze zu finden sucht, oder der Deduktion (in der Metaphysik), die sich von der Erfahrung Probleme weisen läßt, nämlich gewisse Begriffe, die mit Widersprüchen behaftet sind, und die nun diese Widersprüche mit Hülfe der formalen Logik wegzuschaffen sucht; 2. daß das **Formalprincip** (Ableitung der Lehrsätze aus der heil. Schrift), das ursprünglich bloß ein **Moment** (Mittel) der Methode war, unvermerkt die ganze Methode wurde. — Daraus entspringen nun die schlimmen **Folgen**, deren Darlegung der eigentliche Inhalt dieser Schrift werden sollte und die in der nachstehenden Disposition einzeln aufgeführt werden. —

Dieselbe Gedankenreihe gruppiert Dörpfeld in einer andern Skizze unter dem Thema: Zurechtstellung zweier theologischer Irrtümer, welche der **genetischen** Methode im Wege stehen. Es kann nämlich keine andere als die genetische Methode für die religiöse Unterweisung die richtige sein, da sie es auf die wachstümliche Bildung religiöser Erkenntnis und weiter die Erzeugung religiösen Lebens anlegt, während die scholastische oder dogmatische Methode den Lehrstoff als einen bereits fertigen und festgestellten erläuternd mitteilt. Es ist daher ein Lebensinteresse für die Kirche, dem genetischen Verfahren der Belehrung zur alleinigen Geltung zu verhelfen. Der „Lehrer der Lehrer", wie Dörpfeld mit Recht genannt ist, durfte sich in diesem wichtigen Punkte wohl auch den Theologen zum Lehrer anbieten.

Endgültige Gestalt gewann nun der Plan dieser apologetischen Schrift in folgender **Inhaltsangabe**:

Einleitung. Die geheimen Fesseln der Theologie, auf welche der Titel hinweist, rühren daher, daß zwei wichtige formale Wahrheiten teils verkannt, teils nicht vollständig durchgeführt werden.

Erste Wahrheit: Die Ethik muß rationell und dazu unabhängig von jedem andern Wissen entwickelt und gelehrt werden.

Vorbemerkung: a) Beweis ihrer Richtigkeit; b) ihrer Verkennung. Die schlimmen Folgen der Verkennung:

1. Die theologische Ethik bleibt mangelhaft, — mangelhaft fast in jedem Betracht, insbesondere hinsichtlich der Vorfragen, der Begründung, der principiellen Ethik und der Social-Ethik.
2. Der schlimmste Feind der Ethik, der Eudämonismus, bleibt unwiderlegt.
3. Die Theologie wird unfähig, ihre Mission an den der Kirche entfremdeten Gebildeten zu erfüllen.
4. Die tiefste Quelle des zerrüttenden Parteiwesens in allen Gemeinschaften (Staat, bürgerliche Gemeinde, Kirche u. s. w.) bleibt unerkannt und unverstopft.
5. Die gesamte Rechtswissenschaft (Civilrecht, Strafrecht, Staatsrecht, Völkerrecht) bleibt hinsichtlich ihrer ethischen Grundlage in einem Zustande der Unsicherheit und des Schwankens.
6. Die Ethik gerät in den Ruf der Unsicherheit.
7. Aus den Mängeln und Fehlern der Ethik entstehen auch Mängel und Fehler in der Dogmatik.
8. Die Dogmatik kann ihr wahres Gesicht nicht zeigen und darum ihre volle Kraft nicht bewähren.
9. Die Kirche kann das rechte Verhältnis zu den übrigen Gemeinschaften und Kulturbestrebungen nicht finden.
10. Der gesamte Religionsunterricht ist mit schlimmen methodischen Fehlern behaftet; ebenso die Predigt und Seelsorge.
11. Dasselbe gilt von der Judenmission und mohammedanischen Mission.
12. Dasselbe von der Heidenmission.
13. Die Reformationskraft gegenüber der römischen und griechischen Kirche geht immer mehr verloren.
14. Die Fortführung der Reformation innerhalb der eigenen Kirchengemeinschaft wird aufgehalten.

Zweite Wahrheit: Die göttlichen Offenbarungen (in Schöpfung und Erlösung) sind **nicht** Doktrinen, Lehrsätze, Worte, sondern **Werke, Thaten, Geschehnisse.**

Vorbemerkungen:

a) Allgemeiner Sinn dieser Wahrheit α) bezüglich der Schöpfungsoffenbarung, β) bezüglich der Erlösungsoffenbarung.
b) Nachweis der Richtigkeit: Anknüpfung an Vilmars Schrift: „Die Theologie der Thatsachen und die Theologie der Rhetorik.“

Vilmar vertritt die obige Wahrheit kräftig — wider den alten und neueren Rationalismus.

c) Nachweis, daß Vilmar und seine Gesinnungsgenossen dennoch mit der von ihnen bekannten Wahrheit nicht völlig ernst machen.

Eine Wahrheit in toto anerkennen, heißt noch nicht, sie in ihrem Vollsinne erfassen, und dieses wiederum heißt noch nicht, dieselbe in allen ihren Konsequenzen praktisch durchführen. Das zweite und dritte hat die orthodoxe Theologie bisher *nicht* gethan. Davon soll jetzt die Rede sein.

Wo *zeigen* sich die Lücken im Erkennen und Durchführen, und welches sind die *Folgen*?

A. *Bei der Schöpfungsoffenbarung.*

1. Der gesichertste Teil der Schöpfungsoffenbarung (die fundamentale Hälfte der ganzen Religionslehre) — die *rationelle Ethik* — ist sehr vernachlässigt worden.
2. Der *dogmatische* Teil der Schöpfungsoffenbarung ist nicht nach Gebühr wissenschaftlich erforscht worden.
3. Die Schöpfungsoffenbarung kommt im *Jugendunterricht* und *in der Predigt* nicht zu ihrem Recht.
4. Sie wird in der *Apologetik* nicht genug verwertet.
5. Sie kommt in der *wissenschaftlichen* Theologie nicht nach Gebühr zur Verwertung.
6. Indem sie theologischerseits vernachlässigt und vielfach geradezu mißachtet wurde, ist sie *allgemein in Mißachtung* geraten.
7. Es wird ein außerordentlich wichtiges *Gemeinschaftsband* (zwischen den Christen und den Rationalisten, Juden, Mohammedanern und Heiden) zerrissen und dadurch die *Mission* erschwert.
8. Durch die Vernachlässigung der Schöpfungsoffenbarung wird die Erkenntnis der *Erlösungsoffenbarung* erschwert.

B. *Bei der Erlösungsoffenbarung.*

9. Verschiedene *gewichtige Zeugen* für die Erlösungsthatsache kommen nicht genug zu Wort.

C. *Bei der Dogmatik überhaupt.*

10. Die Methode der *wissenschaftlichen* Theologie nimmt (in Forschung und Darstellung) vorwiegend einen *scholastischen* Charakter an.
11. Die gesamte *praktische* Theologie (Jugendunterricht, Predigt und Mission) leidet notwendig noch schlimmer an diesem Fehler.

12. Die orthodoxe Theologie weiß diejenige Ansicht, welche auf dem Boden der Schöpfungsoffenbarung stehen will, aber das Bedürfnis der Erlösung leugnet und darum in der neutestamentlichen Offenbarung nur eine verbesserte Doktrin sieht, nicht zu überwinden.
13. Die erste theologische Hülfswissenschaft — die Psychologie — wird sehr vernachlässigt.
14. Die zweite theologische Hülfswissenschaft — die Pädagogik — wird ebenfalls unverantwortlich vernachlässigt; daher leidet die kirchliche Lehrpraxis (im Jugendunterricht, Predigt und Mission) auch an vielen Mängeln und Fehlern.
15. Die Apologetik bleibt mangelhaft.
16. Die meisten Kulturbestrebungen (Wissenschaften, Künste, Politik, Volkswirtschaft, Schulwesen, freie Litteratur u. s. w.) schließen sich immer mehr gegen religiöse und kirchliche Einwirkungen ab.
17. Die Fortführung der Reform innerhalb der Reformationskirche gerät in Stillstand.

Die Ausführung dieses groß angelegten Planes ist nun dem Verfasser nicht mehr vergönnt gewesen. Er ist nur bis zum siebenten Kapitel des ersten Teils gelangt; und zwar liegen die vier ersten Kapitel nur im Entwurf vor, die Einleitung und Vorbemerkung — 10 Bogen Handschrift — ist verloren, das fünfte Kapitel wahrscheinlich gar nicht bearbeitet. Nur das sechste und siebente Kapitel ist ausgearbeitet; sie bilden den Inhalt dieser Veröffentlichung der „Geheimen Fesseln“. Diese Abschnitte waren offenbar auch für den Verfasser der Kern des Ganzen oder wenigstens des ersten Teils. Gerade im siebenten Kapitel hat er sich sozusagen festgeschrieben, daß er nicht weiter konnte; denn der Stoff schwoll ihm unter der Feder so an, daß jeder neue Abschnitt wieder ein kleines Buch für sich wurde und aus dem ersten Irrtumsbeispiel in der That sich eine Abhandlung von 124 Druckseiten entwickelt. In dieser Weise hätte das Werk überhaupt nicht zu Ende geführt werden können.

Hat die Herausgabe einer nachgelassenen nicht völlig druckfertigen Schrift immer ihre Bedenken, so die eines Torso doppelt und dreifache. Doch durften diese zurücktreten gegenüber den ausdrücklichen und noch letztwilligen Anordnungen meines Schwiegervaters selbst und den Wünschen seiner Freunde, sowie den zu dieser Veröffentlichung ermunternden Antworten, die mir auf die Anfragen an kompetente Persönlichkeiten verschiedener Richtungen zuteil wurden. Es war nun mein Bestreben, die

Bruchstücke, die ich vorfand, möglichst zu einem zusammenhängenden Ganzen zu ordnen. — Nun kamen zu dem Manuskript „Geheime Fesseln" noch andere Aufsätze ethischen Inhalts hinzu, die für das Schulblatt bestimmt gewesen waren. Die Einleitung zu diesen „Grundfragen der Ethik" und das erste Kapitel waren auch schon in dieser von Dörpfeld begründeten Zeitschrift 1887 erschienen. Das zweite Kapitel „Wo kommt das Ethische zur Erscheinung?" war handschriftlich ausgearbeitet, aber noch nicht vollendet; von dem dritten „Begriff des Guten" fand sich nur eine Skizze. Diese ethischen Abhandlungen, die aus Vorträgen des Verfassers oder Lehrkursen mit Lehrern hervorgegangen sind, berühren sich nun so innig mit den „Geheimen Fesseln", daß es geboten erschien, sie zur Ergänzung mitanzuschließen und sie als zweiten Teil mit diesem nachgelassenen Bruchstück zu einem Bande unter dem gemeinsamen Titel: Zur Ethik zusammenzufassen.

Dörpfelds Freunde, zumal die an den ethischen Kursen teilnehmen durften, werden die Nichtvollendung dieser Aufsätze, die als praktische Bearbeitung der gesamten Ethik geplant waren, noch mehr bedauern als das Stückwerk des großen apologetischen Werkes selbst. Sie werden daher vielleicht auch nicht völlig damit einverstanden sein, daß ich ein vereinzeltes Fragment des letzteren in den zweiten Teil als drittes Kapitel einfügte: Warum ist die Ethik in den Ruf der Unsicherheit gekommen? Aber ich wußte es nicht besser einzurichten. Den Entwurf der vier ersten Kapitel der „Geheimen Fesseln" endlich lasse ich hier unten als Dörpfelds eigene Einleitung abdrucken.

In der Redaktion habe ich die größte Zurückhaltung geübt. Manche Leser, die mit Dörpfelds oft besprochener „Breite und Umständlichkeit" sich nicht befreunden können, hätten vielleicht eine straffere Zusammenfassung, Ausmerzung jeder Wiederholung u. s. w. gewünscht. Dadurch wäre aber gerade das Charakteristische der Dörpfeldschen Schreibweise verwischt worden. Es ist gerade sein Princip, nicht wissenschaftlich geschlossen, dogmatisch vorzutragen, sondern praktisch, oft durch „Umwege", auf alle Einwendungen und Bedenken seiner Leser eingehend, mit ihnen gleichsam disputierend. Ich habe mich daher auf die Streichung einzelner kurzer, thatsächlich belangloser Abschnitte oder Sätze und sonst nur auf einige leise Änderungen und Zusammenziehungen beschränkt, dagegen um so mehr mich bemüht, eine übersichtliche Gliederung des großen Fragments zu schaffen. Es war das nicht leicht, da der Verfasser sich, wie oben angedeutet, von seinem Stoffe selbst zu immer neuen Ergänzungen, Exkursen führen ließ, so daß eine wirkliche Disposition des siebenten Kapitels kaum noch erkennbar ist. Daher schien es geratener, aus diesen beiden Kapiteln drei Stücke zu machen;

„das erste Irrtumsbeispiel der Dogmatik," das eigentlich nur eine Erläuterung des siebenten Kapitels darstellen sollte, nimmt den Hauptteil, das ganze dritte Stück ein. Jedenfalls bin ich für die ganze Anordnung auch im einzelnen allein verantwortlich; ich hoffte damit die Lesbarkeit des Buches nicht unwesentlich zu erhöhen und das Verständnis für das, was der Verfasser will, zu erleichtern.

3. Abwehr von Mißdeutungen.

Dörpfeld schreibt allerdings so wenig schwer und unverständlich, daß ich fast fürchten muß, den Leser zu beleidigen, wenn ich von Erleichterung des Verständnisses rede; mancher dürfte sich vielmehr beklagen wollen, daß der Verfasser seinen Lesern die Dinge allzu gründlich und schulmeisterlich klar zu machen suche. Und doch hat man sich, auch wenn man noch so deutlich zu sein glaubt, stets der gröbsten Mißverständnisse zu versehen, zumal in unserer erregten Zeit, die es nicht liebt, ruhig und genau auf das zu hören, was der andere sagt. Gemeinhin wird einer, der den Leuten und Richtungen etwas Besonderes und ihnen irgendwie Unwillkommenes zu sagen hat, nur von seinen Gesinnungsgenossen, von seiner Partei verstanden. Dörpfeld hat nun sehr viel Unangenehmes vorzubringen und zwar nach beiden Seiten hin, der kirchlich konservativen sowohl wie der liberalen, von den Kirchenfeinden, Religionslosen und bloßen Eudämonisten gar nicht zu reden. Er kämpft nicht nur mit doppelter Front, sondern durchkreuzt vielfach mit seinem Widerspruch die Schlagworte und Grundsätze beider feindlichen Heerlager, so daß die eine Partei ihn gegen die andere wechselseitig ausspielen könnte. In solcher übeln Stellung wird Dörpfeld mit seinem eigenartigen Bußruf den schlimmsten Mißverständnissen schwerlich entgehen, wenn man es überhaupt für der Mühe wert hält, mit einem Manne, der zu sehr seine eigenen Wege geht, den man nicht gleich an den Garderobenhalter einer der beliebten Rubriken wie Rationalist oder Orthodox, Modern oder Hochkonservativ, Reaktionär 2c. aufhängen kann, sich ernstlich einzulassen. Es ist daher doch vielleicht nicht ganz unangemessen, einigen falschen Auffassungen der Dörpfeldschen Grundsätze, die unschwer vorauszusehen sind, von vornherein ausdrücklich zu begegnen.

S. 176 meint der Verfasser, der ungelehrte Bibelleser könne leicht auf den Gedanken kommen, die hier vorgenommene Zergliederung der religiösen Gesinnung sei bloß ein Fündlein rationalistischer Schulgelehrten, das ihn in Verwirrung bringen sollte. Diesen Ausspruch werden möglicherweise manche Kritiker, denen Dörpfeld es nicht zu Dank

hat machen können, als unfreiwillige Selbstverurteilung willkommen heißen. In der That muß die Forderung und Begründung der rationellen Methode gegenüber der autoritativen, die ja den Inhalt des ganzen Buches ausmacht, dem, der sich in den Gedanken und der Terminologie des Verfassers nicht schnell zurechtzufinden weiß, etwas stark nach Rationalismus schmecken. In Wahrheit aber hat der Begriff rationell an sich gar nichts mit Rationalismus zu schaffen. Rationalismus ist die Anschauung, die nichts als wahr gelten läßt, was nicht dem „gesunden Menschenverstand“ ohne weiteres einleuchtet oder ihm bewiesen werden kann; die rationelle Methode dagegen wie Dörpfeld sie hier vorschreibt, will die Dinge nicht nach fremden, außer ihnen liegenden Principien, sei es auch der gewichtigsten Autoritätsprincipien wie der Normativität der heil. Schrift, behandelt haben, sondern aus den in ihnen selbst liegenden Gründen erforscht, gelehrt und gelernt wissen. (S. 47.) Daß diese Forderung auch im Religionsunterricht nicht nur berechtigt, sondern gerade da von maßgebender Bedeutung werden kann, mag hier nur ein Beispiel erläutern. Schütze formuliert in seinem bekannten Schulkatechismus am Ende des ersten Hauptstücks Frage 174 so: „Ist der sündige Mensch imstande, das heilige Gesetz Gottes vollkommen zu erfüllen? Nein, denn (!) die Schrift sagt: Sie sind allesamt untüchtig geworden“ u. s. w. Das Gesetz hatte ja als Spiegel dienen sollen; aber bei Leibe nicht wird der Schüler angeleitet, selbst sich in diesem Spiegel zu besehen, sondern er lernt schließlich nur auswendig, was andere fromme Männer, die hineingeschaut haben, als Ergebnis dieses Betrachtens mitteilen; die für das Glaubensleben grundlegende Sündenerkenntnis gewinnt also der so Unterwiesene gar nicht selbst, sondern leiht sie höchstens von anderen, ebenso wie er konsequenterweise nicht selbst glauben lernt, sondern nur dem zustimmt, was andere geglaubt haben Man lehrt ihn die Lebenswahrheiten nur kennen, nicht anerkennen. Das ist Scholastik; und daß diese Scholastik zu dem viel beklagten „seelengefährlichen Papageienchristentum“, wie Zezschwitz es nennt, führen muß, liegt auf der Hand. Dem gegenüber fordern alle einsichtigen Schulmänner von Spener, Francke, Pestalozzi an, daß die Schüler selbst sehen und erkennen, selbst forschen und finden sollen, was zu ihrem Frieden dienet; und Dörpfeld bezeichnet nun diese Forderung für alle christliche Belehrung näher als die rationelle Methode, die, wenn schon bis zu einem gewissen Grade für die Jugend, so doch erst recht bei den Erwachsenen statt haben muß.

Wiederum ist Dörpfeld nicht so kurzsichtig, daß er die Autoritätsmethode schlechthin verwerfe; vielmehr erklärt er ausdrücklich, daß Unterricht und Erziehung im Jugendalter ohne die Autoritätsmethode nicht

auskommen könne (S. 178); ja, daß der „Autoritätsglaube ein wirksamer und unentbehrlicher Faktor der Individual- und Social-Erziehung ist" (S. 77). Aber er erhebt nachdrücklichst seine warnende Stimme dagegen, sich mit dieser bequemen Lehrweise zu begnügen, die „zur Leichtfertigkeit und Gewissenlosigkeit in Sachen der Wahrheit verführt" (S. 88) und von dem pflichtmäßigen Prüfen in Glaubenssachen abhält (S. 94) und in weiterer Folge die Gebildeten mit Recht verstimmt und der Kirche entfremdet (S. 168). Dazu kommen die übrigen in diesem Buche beleuchteten Übelstände und schlimmen Folgen der scholastischen Methode.

Freilich wird Dörpfeld nun doch noch manchem zu viel von dem rationellen Faktor und der Mitteilbarkeit des Glaubens reden, wenn er z. B. meint, „die christliche Theologie müsse mächtig genug sein, alle entgegenstehenden Gedankensysteme ihres Irrtums zu überführen und von der Wahrheit des Evangeliums zu überzeugen" (S. 163); dem scheint doch eine rationalisierende Auffassung von der logischen Beweisbarkeit des Glaubens zu Grunde zu liegen. Aber auch mit diesem Vorhalt würde man Dörpfeld unrecht thun. Er will nämlich ausgesprochenermaßen von einem „Beweis des Glaubens" nichts wissen und unterscheidet bestimmt zwischen einem Begründen und Beweisen der Glaubenswahrheiten. Was er behauptet, ist nur, daß der Glaube, insofern er wirklich eigener Glaube ist, nicht auf Nachsprechen, sondern auf rationellen, d. h. eben in der Sache selbst liegenden und also auch für die praktische Vernunft zureichenden Gründen beruhe, auf Gründen, die auch durch anderswie feststehende Wahrheiten nicht umgestoßen werden können.

Aber die Begriffsspaltungen, die Dörpfeld in dieser Untersuchung über das Verhältnis von Religion und Moral und insbesondere über den Glauben vornimmt, lassen doch etwas den rationalisierenden Doktrinär erkennen, wird man behaupten. Nun mögen die geehrten Kritiker die Zerlegung des Glaubens in dogmatisches und ethisches Wissen und in Vertrauen gern als graue Theorie abzuthun suchen und darauf hinweisen, daß in der Praxis Religion und Moral gar nicht voneinander getrennt werden können, sondern ein notwendiges Ineinander beider, nicht ein Nebeneinander festzustellen ist, — soviel bleibt doch gewiß, daß die hier vorgenommene scharfe und principielle, wenn auch nur theoretische Scheidung von Moral und Glaubenslehre von größter praktischer Bedeutung ist, und zudem durchaus nicht mit der Scheidung von Moral und Religion gleichzusetzen ist, da ja nach Dörpfeld die Moral gerade die eine volle Hälfte der Religion ausmacht. Es giebt wirklich „für die Kirche nur einen einzigen Weg, um mit den Entfremdeten wieder Fühlung und Verkehr zu gewinnen, nämlich auf dem neutralen Boden der rationellen

Ethik“ (S. 54); und wenn auch nur theoretisch eine Trennung von Sittlichkeit und Religion möglich ist, so ist schon diese Möglichkeit ungemein belangreich zur Klärung der verwickeltsten Probleme der Gegenwart, wie des kirchenpolitischen und socialdemokratischen. Diese sorgsame Scheidung ermöglicht nämlich allein die richtige Fragestellung bei diesen heikeln Fragen und bekanntlich ist mit der richtigen Fragestellung, wie Liebig sagt, das Problem oft schon zur Hälfte gelöst. Es ist geradezu heillos, wenn man in der Verhandlung auch über die einfacheren Einzelfragen, z. B. der simpeln Moralfrage des Duells nicht vom Fleck kommt, weil die wenigsten sie auf ihrem eigenen Gebiet, dem ethischen, für sich besehen können; man muß immer gleich allerhand religiöse Vorstellungen mit hineinmengen. So ist eine reinliche Sonderung der ethischen und specifisch religiösen Gesichtspunkte auch bei allen Mischproblemen unerläßlich.

Daß damit allem anderen eher als einer Nachgiebigkeit gegen die moderne antireligiöse und bloß moralische Strömung das Wort geredet wird, dafür ist bei Dörpfeld zur Genüge gesorgt. Eben dazu dient auch seine scharfe Begriffsbestimmung, daß man genauer erkennt, was die Ethik kann und was sie nicht kann (vgl. S. 188, 206 ff.). Mit denen, die eine Loslösung der Moral von der Religion wünschen und der Menschheit durch „ethische Kultur“ ohne Religion helfen wollen, hat er nichts zu schaffen. Aber er hält im Gegenteil den Theologen vor, daß sie oft, wo sie vorgeblich den Trost des Evangeliums darbieten durch Anempfehlung des Glaubens, nur Moral predigen (S. 170).

Endlich ist vorauszusehen, daß einzelne vorurteilsfreie und wohlwollende Recensenten sagen werden: Alles das mögen beachtenswerte und fruchtbare Gedanken sein, aber ob aller Scholastik und der Autoritätsmethode, ob der Lösung der schwersten Fragen unserer Zeit auf dem hier empfohlenen Wege, nämlich mit Hülfe der Herbartschen Ethik, beizukommen ist, bleibt doch mehr als zweifelhaft. Nun, diesem letzten Bedenken stellen wir den obersten Leitgedanken des Verfassers gegenüber: „Buße thun“ ist das Princip des wahren Fortschritts in Leben und Lehre; auf dem Gebiet der Lehre gilt es also immer wieder prüfen und die eigenen Anschauungen revidieren. Gewiß will er nicht eine unbußfertige, irreformable Orthodoxie der Kirche durch eine unfehlbare Herbartorthodoxie ersetzt haben. Aber er darf wohl auch mit Fug erwarten, daß ein treu und ernst gemeinter und sorgfältig begründeter Bußruf von ernsten Männern angehört, wirklich auf sein Recht und Gewicht geprüft und zum Segen für die höchsten Güter des Volkes verwertet werde. Und sicher verdient die durch diese Untersuchungen (vgl. bes. 2. Teil III.) wieder nahe gelegte Frage, wie dem schlimmsten Feinde der Ethik, dem Eudämonismus wissenschaftlich anders

begegnet werden soll als durch die ethische Principienlehre im Sinne Herbarts, nicht eben leicht genommen zu werden.

Jedenfalls bitten wir die geehrten Herrn Kritiker ihr Urteil nicht vorschnell zu fällen, zum mindesten nicht eher als sie wenigstens S. 33—41, 54—64, 72—81, 88—95, 112 f., 127 f., 138 ff., 153—163, 176 ff., 256—264 eingehender erwogen haben. Ich vermute, daß sie nach diesen Proben ihr Recensentenamt auch auf die Prüfung des Ganzen im Zusammenhang gern werden ausdehnen, namentlich auch die wichtigen und in sich noch besser durchgearbeiteten Aufsätze über die Grundfragen der Ethik zur Ergänzung werden heranziehen wollen.

So möge denn diese Frucht jahrzehntelangen Forschens und Prüfens und Leidens hinausgehen und Frucht schaffen, dreißigfältig; wills Gott, wenigstens die Frucht, daß viele „leidende, irrende Brüder" sich wieder in den höchsten Lebensfragen zurechtfinden — wie schon manch einer diesem von Gott gelehrten Lehrer bei Lebzeiten bezeugt hat, daß er von ihm wieder auf den Weg des Lebens gewiesen sei; und Gottes Segen, an dem dem Heimgegangenen alles gelegen war, geleite es zu dieser hohen Sendung!

Bielefeld, Februar 1895.

G. v. Rohden.

Einige Einleitungskapitel aus der Handschrift selbst
(erster Entwurf).

Das moralische Wissen ist ein rationelles, da es auf der dem menschlichen Geiste eingeschaffenen Gewissensanlage, verbunden mit der allgemeinen intellektuellen Beanlagung beruht. Die Ethik hätte daher wie alle sogen. weltlichen Wissenschaften (Naturkunde, Mathematik u. s. w.) auf naturwüchsigem Wege sich entwickeln können, wenn diese Entwicklung nicht durch die Sünde sehr erschwert und behindert worden wäre. Die Erschwerung liegt einmal darin, daß der moralische Blick, welcher ein uninteressierter (unparteiischer) sein muß, durch sündliche Neigungen beeinflußt, leicht irre geleitet wird; zum andern darin, daß der sündige Mensch in der Regel sich nicht gern mit der Moral beschäftigt, weil ihm dann auch seine sittlichen Mängel vorgerückt werden. In den Zeiten, wo wegen des allgemeinen sittlichen Rückgangs auf die natürliche Moral nicht mehr sicher gerechnet werden konnte, hat daher die Erlösungsoffenbarung stets damit beginnen müssen, zuerst das Gewissen wieder zu wecken und zu schärfen; so in der alttestamentlichen Zeit durch die mosaische Gesetzgebung und die späteren Mahnungen der Propheten, und so beim Eintritt der wirklichen Erlösung durch die Bußpredigt Johannes des Täufers und durch die sittlichen Belehrungen Jesu selbst. Wie die Geschichte der Ethik zeigt, ist ihre wissenschaftliche Forschung auch erst auf christlichem Boden in beschleunigteren Gang und zu sicheren Resultaten gekommen. Freilich auch dies nur sehr langsam; denn es mußte ein Jahrtausend vergehen, bevor in der theologischen Litteratur ein selbständiges Lehrbuch der Ethik erschien (durch Thomas von Aquino); und dazu stand diese Arbeit, obwohl sie vermöge der Hülfe des Neuen Testaments inhaltlich einen mehrfachen Fortschritt zeigte, doch in formell-wissenschaftlicher Hinsicht hinter den betreffenden Leistungen eines Plato und Aristoteles zurück.

Die neuere Theologie, sofern sie sich fest auf biblischen Boden stellt, will nicht gern hören, daß die Ethik eine rationelle Wissenschaft sei und darum von Rechts wegen auch als eine solche dargestellt werden solle.

Man meint, die Sittenlehre müsse gerade wie die Glaubenslehre sich lediglich auf die heil. Schrift stützen. Die meisten theologischen Lehrbücher der Ethik sind denn auch streng in diesem Sinne bearbeitet und ihre Verfasser nehmen das als einen Vorzug in Anspruch. Selbst solche, die es ausdrücklich anerkennen, daß die Ethik auch rein rationell behandelt werden könne — wie z. B. Martensen und Frank — folgen doch bei ihren eigenen Bearbeitungen der herrschenden Strömung. Daß es auch etwelche Lehrbücher der Ethik gebe, welche sich lediglich auf die heil. Schrift stützen, kann man an und für sich nur wünschen, — schon deshalb, damit an den Tag komme, was sich auf diesem Wege leisten und nicht leisten läßt. Daneben aber sollte die gelehrte Theologie vornehmlich es sich angelegen sein lassen, die Sittenlehre rein rationell zu bearbeiten. Die heilige Schrift braucht dabei nicht außer Dienst gestellt zu werden; es ist vielmehr zu wünschen, daß die betreffenden Verfasser sich dieselbe nach besten Kräften zu nutze machen; auch kann sie ausdrücklich mit herangezogen werden, nämlich um ihre Übereinstimmung mit den rationellen Forschungsresultaten nachzuweisen, nur darf dies nicht behufs der Begründung geschehen. Daß die neuere bibelgläubige Theologie die Ethik nicht vornehmlich als eine rationelle und durchaus unabhängige Wissenschaft bearbeitet und gelehrt hat, ist ein schlimmer Fehler, ja geradezu ein Unglück — zunächst für die Theologie und Kirche selbst, sodann weiter für den Staat und die bürgerliche Gesellschaft und für die Pädagogik. Ich will einige dieser schädlichen Folgen andeuten.

1. Die theologische Ethik bleibt mangelhaft. Der erste Schaden besteht darin, daß die theologische Ethik bei weitem nicht denjenigen Grad der wissenschaftlichen Ausbildung erreicht hat, den sie bei dem jetzigen Stande der Forschungsmittel hätte erreichen sollen. So fehlt nicht nur viel daran, daß eine reinliche, erschöpfende und unter den gleichgesinnten Fachgenossen allgemein anerkannte principielle Ethik herausgearbeitet sei, sondern in dem angewandten Teile ist die sociale Ethik sozusagen in den Anfängen stecken geblieben, während anderwärts, auf rationellem Boden, schon seit einem halben Jahrhundert in beiden Beziehungen weit höhere Leistungen zu finden gewesen sind. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur z. B. die Ethik Herbarts, die mit der Sittenlehre des Neuen Testaments durchaus übereinstimmt,*) mit den gerühmtesten theologischen Lehrbüchern der Ethik (z. B. von Martensen oder Hofmann oder Tob. Beck) zu vergleichen. Wie reimt es sich nun, wenn die theologischen

*) Vgl. das Schriftchen von O. Flügel: „Die Sittenlehre Jesu," Langensalza, Beyer u. Söhne, 2. Aufl.

Autoren sich besserer Hülfsquellen rühmen, während auf anderm Wege thatsächlich mehr geleistet wird?

2. Entfremdung der Gebildeten. Ein zweiter Schade trifft die Kirche nicht bloß mittelbar, sondern unmittelbar. Bekanntlich muß sie schwer darüber klagen, daß seit länger als einem Jahrhundert ein großer Teil der Gebildeten und Gelehrten ihr mehr oder weniger entfremdet ist. Nun hat die Kirche diesen ihr entfremdeten Gliedern gegenüber doch offenbar eine Missionsaufgabe zu lösen, und das um so mehr, da dieselben den einflußreichsten Teil der Nation ausmachen. Wie soll sie nun diese Mission ausführen? Wie einen Gedankenverkehr einleiten, um eine allmähliche Verständigung zu versuchen? Offenbar kann dies nicht anders geschehen als auf dem Gebiete der Ethik. Denn einmal ist die Ethik, wenn sie rationell behandelt wird, ein neutraler Boden; zum andern würden jene Gebildeten, wenn man ihnen von dogmatischen Dingen reden wollte, auch nicht einmal Gehör schenken; und zum dritten ist laut heiliger Schrift und Erfahrung nur die Selbsterkenntnis die Thür zur Gotteserkenntnis, oder wie oben gesagt wurde: der Weg zur Dogmatik geht durch die Ethik. Nun hat sich aber die neuere bibelgläubige Theologie gar nicht mit der rationellen Sittenlehre befaßt; alle ihre Lehrbücher der Ethik stützen sich grundsätzlich nur auf die heilige Schrift, stehen also auf dogmatischem Boden. So ist denn die Folge die, daß für jene Gebildeten alle diese Bücher so gut wie gar nicht existieren; denn keiner nimmt Notiz von denselben. Gesetzt aber, irgend einer aus diesen Kreisen faßte doch einmal den Entschluß, sich ein solches Lehrbuch näher anzusehen. Dann stößt er beim Aufschlagen auf eine abschreckende Sonderbarkeit neuer Art, auf die er gar nicht gefaßt sein konnte. Die dermaligen theologischen Lehrbücher der Ethik bestehen nämlich fast ausnahmslos aus drei Teilen, d. h. sie handeln von dreierlei Stoffen. (In Tob. Becks Ethik z. B. nimmt jeder dieser Stoffe einen ganzen Band ein.) Der erste Teil enthält einen Abriß der Dogmatik; der zweite behandelt ausführlich den sogen. Heilsweg, d. i. die Entwicklung eines Christen auf dem Grunde des Glaubens, oder mit andern Worten: die kirchliche Pädagogik, wie denn T. Beck diesem Teile auch die Überschrift giebt: „Die pädagogische Entwicklung des christlichen Lebens“; erst der dritte Teil bringt dann endlich die Ethik. Wenn nun jener Leser diesen dreifachen Teil des Buches erblickt, so muß es ihm vorab schon wunderlich vorkommen, daß er, dem es bloß um die Ethik geht, auch einen Abriß der Dogmatik und einen Abriß der kirchlichen Pädagogik, die er nicht verlangt, mit kaufen soll. Daß man ihm aber zumutet, erst die ganze theoretische und praktische Glaubenslehre durchzuarbeiten, bevor er zur Ethik gelangen kann, muß ihm vollends

unverständlich sein, und so wird er das Buch ruhig liegen lassen, wo es im Buchladen liegt. Wir sehen also, anstatt eine Verständigung mit jenen Gebildeten zu versuchen und zwar auf dem Gebiete, wo sie vorab allein möglich ist, thut die Theologie durch ihre rein biblische Begründung der Ethik, verbunden mit der erwähnten abschreckenden Darstellung, gleichsam alles, um eine solche Verständigung nicht aufkommen zu lassen.

3. Das Unheil des Eudämonismus ist nicht zu bekämpfen; er bleibt unwiderlegt. Ein dritter Schaden, der nicht bloß die Kirche, sondern auch den Staat und die gesamte bürgerliche Gesellschaft direkt und schwer trifft. Gewisse Philosophen, sowie überhaupt alle diejenigen, welche der naturalistischen Weltanschauung huldigen, halten die Ethik zwar für eine rationelle, nicht aber für eine unabhängige, selbständige Wissenschaft; sie betrachten dieselbe als abhängig von der Weltanschauung. Was nun auf dem Boden der naturalistischen Weltansicht, gleichviel ob dieselbe im metaphysischen Sinne sich idealistisch oder materialistisch nennt, als sog. Moral herauskommt, das ist in Wahrheit keine Moral, sondern nichts anderes als eine pure Zweckmäßigkeits- oder Glückseligkeitslehre. Der oberste Grundsatz dieser Lehre lautet: „gut" ist das, was zur allgemeinen Wohlfahrt dient. Das klingt fast, wie wenn es ein Moralsatz wäre. Derselbe wird aber nicht so verstanden, daß der einzelne moralisch verpflichtet sei, vor allem nach dem Wohl der andern, des Ganzen, zu trachten; denn da keine eigentliche Moral anerkannt wird, so kann es auch keine Pflichten geben. Pflichten kennt man nur in dem Sinne, insofern der Staat im Namen der Gesamtheit den einzelnen vorschreibt, so und so zu handeln, und ihm mit Strafe droht, falls er das nicht thut. Jener Grundsatz will demnach so verstanden sein: Jeder Mensch ist egoistisch, d. h. seine letzte Absicht geht immer auf sein eigenes Wohl; das liegt in seiner Natur; nun lehren aber Geschichte und Erfahrung, daß der einzelne nur dann sicher für sein eigenes Wohl sorgt, wenn er vor allem für das Wohl des Ganzen sorgt, denn sonst würden die einzelnen in ihrer Selbstsucht sich gegenseitig aufreiben. Die Gesinnung, welche diese Lehre voraussetzt, ist somit nichts anders als der Egoismus; und das Handeln, was sie fordert, fordert sie im Namen der Klugheit; aber sie fordert es auch eigentlich nicht, sondern rät es nur an. Wer dem zuwider handelt, versündigt sich damit nicht, sondern begeht nur eine Thorheit; ob andere dabei zu Schaden kommen, braucht ihn nicht zu bekümmern; was ihn zu bekümmern hat, ist lediglich dies, daß er vielleicht schließlich selber schlecht dabei fährt, dieweil die andern sich dann um sein Wohl und Wehe auch nicht bekümmern. Die ganze Weisheit dieser Theorie faßt sich also zusammen in der Klug-

heitsregel: „eine Hand wäscht die andere;“ die Ausdrücke: Gewissen, Pflicht und Sünde sind auf diesem Standpunkte bloß leere, veraltete Worte.

Die philosophisch geschulten Anhänger dieser Anschauung, und wohl auch noch viele andere, wissen nun sehr wohl, daß dieselbe nichts anderes als eine Zweckmäßigkeitslehre ist; gleichwohl finden sie es für gut, den alten Namen „Moral“ beizubehalten, nur nennt man sie verschönernd eine „aufgeklärte“ oder moderne oder realistische u. s. w. So werden denn die Unkundigen, d. i. solche, welche über das Wesen der wirklichen Moral nicht ausreichend unterrichtet sind, leicht getäuscht. Diese Täuschung liegt um so näher, weil die wahre Moral ihrerseits ebenfalls behauptet, daß sie die Grundbedingung aller Wohlfahrt und darum die Moralität zugleich die rechte Klugheit sei (Hiob 28, 28); und weil beide Theorien in der Praxis, wenn man bloß auf das äußere Handeln sieht, vielfach übereinzustimmen scheinen, nämlich in den Fällen, wo das, was die Wohlfahrt fordert, nicht zweifelhaft sein kann. Freilich weiß der Kundige, daß die Ähnlichkeit beider Theorien im Reden und Handeln nur eine scheinbare ist. Denn während die Zweckmäßigkeitslehre das „gut“ nennt, was der Wohlfahrt dient, und darin sein einziges Kennzeichen sieht: erkennt die Moral nur solche Merkmale des Guten als wesentliche an, welche in ihm selbst liegen; daß es zugleich auch der Wohlfahrt dient, gilt ihr nur als ein konsekutives oder symptomatisches Merkmal. Ferner: während jene Lehre nur auf das äußere Handeln sieht, und den Egoismus als vollberechtigtes und einziges Motiv anerkennt; fragt die Moral nicht zunächst nach dem äußeren Handeln, sondern vor allem nach der Gesinnung, aus welcher das Handeln hervorgeht, — und zwar nach einer Gesinnung, welche das gerade Gegenteil des Egoismus ist. In Wahrheit haben also die beiden Theorien nicht mehr Ähnlichkeit miteinander als ein faules Ei mit einem gesunden. Nun stelle man sich vor, was aus der menschlichen Gesellschaft werden muß, wenn jene Zweckmäßigkeits- oder Glückseligkeitslehre (Eudämonismus) in der staatlichen Gesetzgebung und Verwaltung wie im gesamten privaten Handel und Wandel die Oberhand gewinnt, und die Ausdrücke: Gewissen, Pflicht und Sünde nur noch gebraucht werden, um das wahre Wesen dieser Sinnesart nicht an den Tag kommen zu lassen! Von allen Übeln, an welchen die moderne Kultur krankt, ist dies, daß bei einer großen Zahl der Gebildeten der Eudämonismus sich an die Stelle der Moral eingeschlichen hat, das allerschlimmste, das unheilvollste.

Was theologischerseits in erster Linie beklagt zu werden pflegt, nämlich die Negierung alles und jedes religiösen Glaubens, also eine Verwirrung im theoretischen Erkennen, — das ist, psychologisch angesehen, nicht der Grundfehler, sondern nur eine Folge desselben; der Grundfehler liegt viel-

mehr in einer Verirrung des praktischen Erkennens, nämlich in dem Negieren der Moral, sei es, daß dasselbe offen auftritt oder verhüllt in der Form jener Pseudo-Moral.

Denn das Band, wodurch der Schöpfer den Menschen mit sich als der Quelle des Lebens verbunden hat, so daß derselbe nicht von dieser Quelle loskommen kann, es sei denn, daß zuvor dieses Band zerrissen würde; oder mit andern Worten: das, wodurch der Mensch „göttlichen Geschlechts" wird und somit himmelhoch über der Tierwelt steht, — das ist einzig und allein die ihm eingeschaffene Gewissensanlage, das moralische Sensorium. Mag nun ein Mensch sich in eine spekulative Weltanschauung verirrt haben, welche in der Schöpfung keinen Schöpfer finden kann, — erkennt er aber noch das Gewissen oder was dasselbe ist: die Moral an, so kennt er auch die Sünde; und kennt er die Sünde, so kennt er auch die Gewissensnot; und kennt er die Gewissensnot, so wird dieselbe ihn nicht ruhig bei seiner gottleeren Weltanschauung sitzen lassen; und wenn diese selige Unruhe einmal da ist, dann wird sie ihn auch bald die Denkfehler entdecken lassen, welche seine Spekulation auf den Irrweg gebracht haben; kurz, das Licht des Gewissens, das vom Urlicht stammt, wird ihn schließlich auch dahin führen, daß er das Urlicht selber sehen kann. Wo dagegen einer das eingeschaffene Gewissen principiell ableugnet, oder mit andern Worten: wo das „moralische Licht in ihm Finsternis geworden" (Matth. 6, 23), da mag man einem solchen die Denkfehler seiner theoretischen Spekulation noch so klar nachweisen: er wird nicht imstande sein, sie zu merken; kurz, hier ist alles theoretische Demonstrieren vergebens, es sei denn, daß das Gewissen, dessen Anlage ja noch da ist, zuvor wieder wach werde. —

Nun werden wir fragen müssen: woher stammt denn diese Verirrung im praktischen Erkennen, welche die echte Moral rundweg negiert und dafür auf jene Pseudo-Moral verfällt, die den Menschen nur als ein gescheites Tier ansieht? Als spekulative Verirrung rührt sie daher, daß dort von vornherein die Meinung gehegt wird, die Ethik sei eine abhängige Wissenschaft, nämlich abhängig von der gesamten Weltanschauung. Da sind wir an den Punkt gelangt, auf den ich den Leser aufmerksam machen wollte. Jene Ansicht, daß die Sittenlehre eine abhängige Wissenschaft sei, wird nämlich, wie wir vorhin sahen, auch von den meisten Theologen gehegt, nur mit dem Unterschiede, daß sie dabei die religiöse Weltanschauung, d. i. ihre religiöse Dogmatik im Sinne haben. Natürlich leugnen sie nicht — wie die Anhänger der Zweckmäßigkeitslehre es thun — daß dem Menschen ein moralisches Sensorium eingepflanzt sei; auch nehmen sie an, daß auf diesem Boden ein gewisser roher Anfang der sittlichen

Erkenntnis entstehen könne; aber sie bestreiten, daß es möglich sei, auf diesem rationellen Wege zu einer vollständig ausgebildeten Wissenschaft der Ethik zu gelangen. Daß dies ja möglich sei, hätten sie freilich seit mehr als einem halben Jahrhundert an der Ethik Herbarts und seiner Schule sehen können, welche mit der Sittenlehre des Neuen Testaments übereinstimmt und in wissenschaftlicher Beziehung beträchtlich höher steht als die theologischen Lehrbücher der Moral. Allein sie haben es nicht gesehen und sind darum auf ihrer alten Bahn, die Sittenlehre auf die Glaubenslehre zu basieren, geblieben. So muß denn die Christenheit das traurige Schauspiel sehen, daß diese Theologen sich von denjenigen Philosophen, welche wie Herbart auf rationellem Wege inhaltlich die christliche Moral lehren und jene Pseudo-Moral nach Methode und Inhalt entschieden bekämpfen, fremd abwenden, und dagegen im brüderlichen Verein mit diesen Todfeinden der christlichen Moral das alte scholastische Vorurteil festhalten und fortpflanzen, die Ethik sei eine abhängige Wissenschaft, und damit diese letzteren in ihrem verderblichen Irrwahn mächtig stärken.

Doch nicht genug; allem Anscheine nach hat diese Theologie noch eine größere Schuld zu verantworten. Im Bereiche der christlichen Kulturgeschichte sind es zunächst nur die Theologen gewesen, welche die Meinung, daß das moralische Wissen ein abhängiges sei, aufgebracht und verbreitet haben; denn die Moral wurde von jeher in den Schulen und in den Kirchen, auf den gelehrten Kathedern und in den Büchern, nicht selbständig und rationell, sondern nur auf Grund der Dogmatik gelehrt. Wenn nun irgendwo gelehrten oder andern denkenden Männern die christliche Glaubenslehre zweifelhaft wurde, so geriet natürlich auch die darauf gebaute Sittenlehre ins Schwanken; und wenn sie an dem religiösen Glauben gänzlich irre wurden, so sank auch die Sittenlehre mit in den Abgrund. Diejenigen dieser Zweifler, welche glücklicherweise nebenher von den alten Philosophen aus Sokrates Schule, von Plato und Aristoteles gelernt hatten, daß die Moral nicht von anderm Wissen abhängig sei, sondern auf ihrem eigenen Boden stehe, die fühlten glücklicherweise wenigstens noch moralischen Grund unter den Füßen, und wahrscheinlich haben manche von ihnen sich von da aus allmählich auch auf dem religiösen Gebiete wieder zurechtzufinden gelernt. Das verdankten sie aber nicht den christlichen Theologen, sondern jenen heidnischen Philosophen. Die übrigen, welche von der Moral nur das wußten, was die Theologie in üblicher Weise davon lehrte, sahen sich jetzt inmitten einer stockdicken Finsternis steuer- und kompaßlos. Aus ihrer Mitte ist dann auch das bekannte Gerede ausgegangen, die Priester hätten die Moral erfunden, um vermittelst derselben das Volk unter ihre Botmäßigkeit zu bringen. Freilich mußten sie nun doch nach irgend einer

Lebensordnung sich umsehen, da sie nur zu gut wußten, daß sonst das gesellschaftliche Leben ein offener oder geheimer Krieg aller gegen alle sein würde. Der methodische Satz der Theologen, daß die Sittenlehre keine selbständige Wissenschaft sei, sondern aus der Weltanschauung abgeleitet werden müsse, zeigte ihnen den Weg. Indem sie nun sich bemühten, aus ihrer naturalistischen Weltanschauung eine Lebensordnung zu gewinnen, da fanden sie denn auch richtig — zwar keine Moral, aber ihre Zweckmäßigkeits- oder Glückseligkeitslehre. Bekanntlich ist diese Pseudo-Moral schon längst nicht mehr ein Privilegium der „aufgeklärten" Gebildeten, sondern dringt durch die socialdemokratische Presse jetzt auch mit Macht in die breite Masse der handarbeitenden Bevölkerung.

So stehen die Sachen. Können nun jene Theologen, angesichts aller dieser Thatsachen, bei ihrer hergebrachten Lehrweise der Ethik sich in Unschuld die Hände waschen? Wie ganz anders würde die Lage der Dinge werden, wenn sie sich endlich entschließen wollten die principielle Ethik als unabhängige Wissenschaft, also rein rationell zu behandeln. Während jetzt ihre ethischen Lehrbücher nur von denen benutzt werden, welche bereits auf biblischem Boden stehen, also für die christliche Mission so gut wie gänzlich bedeutungslos sind; und während alle diejenigen Philosophen, welche wie Herbart die wahre Moral lehren, ebenfalls nur eine beschränkte Wirksamkeit haben, weil sie von den Anhängern der Zweckmäßigkeitslehre angefeindet und von den Bibelgläubigen aus Mißverstand ignoriert werden: würden dann beide Teile von den sie umstrickenden Fesseln frei werden; die Theologen und diese Philosophen würden forthin Seite an Seite stehen, würden in die Wette an der Ausbildung der echten Sittenlehre arbeiten und vereint dafür kämpfen. Ohne Zweifel würde es nun dieser vereinten, starken Streiterschar auch bald gelingen, sich in weiten Kreisen Gehör zu verschaffen, und namentlich die Trügerei ans Licht zu ziehen, wodurch der Eudämonismus sich den Schein giebt, als ob er eine Moral sei, während er doch nichts anderes als eine Egoismuslehre ist. Sobald diese Luftreinigung erreicht wäre, würden die weiteren guten Folgen nicht lange auf sich warten lassen.

4. Dieser Irrtum ist eine Quelle der Parteizerklüftungen. Ein vierter Schaden, unter dem die ganze Volksgesellschaft seufzt. Alle territorialen Gemeinschaften, von dem Staate an bis hinunter zur bürgerlichen Einzelgemeinde, sind bekanntlich dermalen in mancherlei Parteien zerspaltet. Da finden sich religiös getrennt: Evangelische, Katholiken, Altkatholiken, protestantische Dissenters, Juden, Freireligiöse und Religionslose; politisch getrennt: Konservative, Nationalliberale, Freisinnige, Socialdemokraten 2c.; wirtschaftlich getrennt: Schutzzöllner und Freihändler 2c.

In jeder dieser Gemeinschaften sollen die Glieder an einem gemeinsamen Werke arbeiten und sind doch in der mannigfachsten Weise uneins. Was die einen in Gesetzgebung und Verwaltung erstreben, das suchen die andern zu hindern. Kommt endlich ja etwas zu stande, so ist durch die Reibung jedenfalls viele Kraft verzehrt worden; überdies möchte die unterlegene Partei das Gebaute gern wieder niederreißen und thut es auch häufig, wenn sie später die Macht dazu gewinnt. Rechnet man zu all diesem Unerquicklichen noch hinzu, daß das stetige Widereinanderstreben in der Regel auch eine Erbitterung der Gemüter zur Folge hat, so wird klar, daß dieser Stand der Dinge ein recht unbefriedigender ist.

Woher nun diese Zerspaltungen auf dem Gebiete des bürgerlichen und politischen Lebens? Es könnte jemand meinen, sie rührten daher, daß die Mitglieder bei den vorkommenden mancherlei Fragen nicht denselben Grad intellektueller Einsicht besäßen, und deshalb über das, was nützlich und nicht nützlich sei, eben verschiedene Ansichten zu Tage treten. Allerdings greift diese Verschiedenheit der intellektuellen Einsicht, sei sie allgemeiner oder technischer Art, stark mit ein; allein wäre dies der einzige Faktor, so würde das Auseinandergehen der Meinungen doch meistens von Fall zu Fall sich ändern, d. h. es würden nicht bei jeder neuen Frage die nämlichen Glieder für oder wider stimmen, kurz, es würden nicht so fest geschlossene Parteien entstehen können. Daß nun solche feste Parteien bestehen und ihrer so viele, das weist darauf hin, daß noch ein anderer Faktor mit im Spiele sein muß. Dies ist die verschiedene Denkungsart hinsichtlich der Moral. Da scheidet sich zunächst diejenige Partei ab, welche nur nach Glückseligkeit fragt und darum von einer moralischen Beurteilung der Gesinnungen und Handlungen nichts wissen will. Die übrigen, welche die Moral als oberste Richtschnur des Lebens anerkennen (und glücklicherweise zur Zeit noch die Mehrzahl bilden), trennen sich nun leider wieder, indem die einen die Ethik als eine selbständige Wissenschaft begründet und gelehrt wissen wollen, ohne jedoch damit die moralischen Fingerzeige der Bibel zu mißachten, während die andern nur eine aus ihren religiösen Lehrschriften abgeleitete Moral als vollgültig anerkennen. Die letzteren gehen aber wiederum in mehrere Parteien auseinander. Da sind vorab die altgläubigen Juden; dann einerseits die Anhänger der theologischen Moral aus der katholischen Kirche und andrerseits dann die aus der evangelischen Kirche; denn zwischen diesen beiden großen Kirchenparteien bestehen in der That sehr schwerwiegende moralische Differenzen. Endlich zweigen sich auf evangelischer Seite verschiedene Dissidentenkirchlein ab, welche in der heil. Schrift noch allerlei aparte Moralsätze gefunden haben wollen. So z. B. weigern sich die einen, Kriegsdienste zu leisten;

andere halten den Eidschwur für unerlaubt, auch wo die Obrigkeit ihn fordert; eine dritte Sekte beteiligt sich grundsätzlich nicht an den politischen und bürgerlichen Wahlen, solange die Obrigkeit es nicht ausdrücklich zur Pflicht macht, u. s. w. u. s. w. So zeigen sich also gerade unter den Vertretern der christlich-theologischen Moral die meisten Zerspaltungen, obgleich dieselben behaupten, daß sie in der heil. Schrift eine untrügliche und vollständige Sittenlehre besäßen. —

Noch eines dritten Faktors der Parteibildung werden wir gedenken müssen: ich meine die Verschiedenheit der religiösen Ansichten. Gewöhnlich glaubt man, daß gerade diese Spaltungen es seien, welche das einträchtige Wirken auf dem bürgerlichen und politischen Gebiete am meisten erschwerten. Das ist jedoch ein Irrtum. Einmal ist hier eine optische Täuschung im Spiele. Weil nämlich die verschiedenen christlichen Religionsgemeinschaften durchweg auch mehr oder weniger Differenzen in der Moral zeigen, so hat es allerdings den Anschein, als ob die Unterschiede in der Moral durch die Verschiedenheit der religiösen Ansichten hervorgerufen wäre. Sieht man genauer zu, so findet sich, daß die Sache wesentlich anders liegt. Die Unterschiede in der Moral rühren dort, abgesehen von einzelnen wenigen Ausnahmen, nicht von dem materialen Inhalt der Dogmatik her, sondern von einem formalen Glaubenssatze, in welchem diese religiösen Parteien gerade alle einig sind, nämlich von dem Satze, daß die Moral aus der heil. Schrift abgeleitet werden müsse. Die heilige Schrift enthält aber bekanntlich kein ausgebildetes Moralsystem, sondern giebt meistens nur praktische Weisungen und Mahnungen.*)

Nun läßt sich aber an einer solchen Einzelweisung nicht von vornherein erkennen, ob sie eine allgemeine oder nur eine beschränkte Gültigkeit hat. Es kann daher leicht geschehen, daß eine derartige praktische Vorschrift, welche nur in einem gewissen Bereiche gültig ist, irrtümlich für eine allgemeine Regel angesehen wird. So ist also bei der bezeichneten theologischen Moralforschung den Irrungen und Spaltungen ein weites Thor geöffnet, und die zahlreichen Differenzen in der Moral der verschiedenen christlichen Kirchen und Sekten zeigen auch thatsächlich, daß die Irrungen reichlich Eingang gefunden haben. Übrigens hat jene Forschungsmethode der theologischen Moral noch mit andern Schwierigkeiten zu kämpfen, auf die ich hier jedoch nicht näher eingehen kann. (Vgl. darüber meine Abhandlungen über: „Die Grundfragen der Ethik.") Genug, das Gesagte wird hinreichend erkennen lassen, daß die Differenzen, welche die christlichen Kirchen und Sekten in der Moral zeigen, nicht herrühren von den Differenzen

---

*) Vgl. hierzu die näheren Andeutungen S. 97. D. H.

ihrer Dogmatik, sondern lediglich von der unzulänglichen Forschungsmethode auf dem moralischen Gebiete, in der sie eben einig sind.

Daraus geht weiter hervor, daß die Spaltungen, welche die Religionsparteien in das bürgerliche und politische Leben bringen, nicht sowohl durch die Verschiedenheit der dogmatischen Ansichten verschuldet sind, als vielmehr durch die Unterschiede in der Moral. In der That greifen die eigentlich religiösen Ansichten, abgetrennt von der Moral, nur in verhältnismäßig wenigen Fragen in das bürgerliche und politische Gemeinschaftsleben ein. Dahin gehört z. B. die Sonntagsfrage, die von dem religiösen Charakter der Schulen, die Form des Eides u. s. w. Manche dieser Streitpunkte lösen sich aber schon von selbst, wenn streng nach der Moral entschieden wird. Denn was z. B. die Frage von dem religiösen Charakter der Schulen angeht, so fordert die Moral, daß allen anerkannten Religionsgemeinschaften der gleiche Schutz zu teil werde, daß also keine durch die bürgerliche oder politische Gesellschaft vergewaltigt oder beeinträchtigt werden darf. Gilt nun hier das suum cuique, so steht wenigstens dies fest, daß weder die obligatorische Simultanschule, noch die obligatorische Konfessionsschule eingeführt werden kann. Wie dann nach diesem negativen Urteile die Sache positiv zu regeln ist, sagt sich von selbst. Ähnlich wird die Moral in manchen andern Fällen den Streit zu schlichten wissen. —

Überblicken wir jetzt die drei Faktoren oder Quellen der Spaltungen in den bürgerlichen oder politischen Gemeinschaften. Der dritte Faktor — die Verschiedenheit der religiösen Ansichten — greift, wie wir uns überzeugt haben, verhältnismäßig sehr wenig ein; denn die Trennungseinflüsse, welche von dort her zu kommen scheinen, rühren, wie wir sahen, von der Verschiedenheit der moralischen Ansichten her. So handelt es sich also vornehmlich um die beiden andern Faktoren. Der erste — die verschiedenen Grade der allgemeinen und technischen Intelligenz — greift zwar stark ein, aber mehr nur von Fall zu Fall, kann also, wie oben bereits bemerkt wurde, nicht wohl fest geschlossene und ständige Parteien erzeugen. So weist schon die Natur des rein Intellektuellen darauf hin, daß die Hauptquelle der Parteizerklüftung auf diesem Gebiete nicht liegen kann. Liegt sie nun weder auf dem religiösen, noch auf dem rein intellektuellen Gebiete, so muß sie auf dem moralischen liegen. Blicken wir auf die Natur des Moralischen, so wird sich das noch deutlicher zeigen und auch das Warum uns klar werden. Handelt es sich z. B. um solche Gesetze oder Einrichtungen, welche in den Augen der nach moralischen Grundsätzen Urteilenden mit der Moral in offenem Widerspruch stehen, so werden diese Bürger dieselben ohne weiteres abweisen. Über die Frage, ob diese Gesetze oder Einrichtungen für das äußere Wohl nützlich seien oder nicht, brauchen

sie sich gar nicht den Kopf zu zerbrechen; denn das, was moralisch verwerflich ist, gilt ihnen um deswillen auch für schädlich, selbst wenn es dem Anscheine nach große Vorteile hoffen ließe. Die intellektuelle Einsicht kommt demnach in diesen Fällen, wo die Nützlichkeitsfrage schon vorweg, vom moralischen Standpunkte aus, entschieden ist, nicht einmal zur Bethätigung, und die etwaige geringere Einsicht kann somit auch nicht hindern. Ähnlich geht's, wenn z. B. solche neue Gesetze oder Einrichtungen zur Verhandlung kommen, welche in irgend einer Richtung die Moralität zu heben geeignet sind. Für diejenigen Mitglieder, welche nach moralischen Grundsätzen urteilen, ist dann wenigstens ein Teil der Nützlichkeitsfrage schon vorweg entschieden; und so kommt auf ihrer Seite die größere oder geringere intellektuelle Einsicht bloß hinsichtlich des noch nicht entschiedenen Teiles dieser Frage mit in Betracht. Das Schwergewicht des moralischen Standpunktes fällt aber vollends hell und grell in die Augen, wenn man an jene Lebensanschauung denkt, welche die Moral grundsätzlich abweist und nur nach der Zweckmäßigkeit fragt. Hier thut sich eine Spaltung im Gemeinschaftsleben auf, die so tief ist, daß es keine tiefere geben kann. Was denen, welche die Moral anerkennen, als das Höchste gilt und am meisten am Herzen liegt, wird von der Gegenseite verworfen, mißachtet und bekämpft. Und während etwaige Differenzen in den Ansichten über die äußere Nützlichkeit einer Maßregel sich vielleicht durch näheres Verhandeln begleichen lassen, indem es den Einsichtigeren gelingen kann, die minder Einsichtigen schließlich auf ihre Seite zu ziehen, ist eine Verständigung zwischen der Moral und der Egoismustheorie bei bloß gelegentlichem Verhandeln, d. i. bei der Besprechung irgend eines praktischen Falles, völlig aussichtslos. Hängt nun das einträchtige Zusammenwirken in der bürgerlichen und politischen Gesellschaft weit mehr ab von der Übereinstimmung in der Moral, als von der Übereinstimmung der religiösen und der rein intellektuellen Ansichten; und bedenkt man dabei, daß jene Glückseligkeitslehre, welche die Moral grundsätzlich verwirft, immer mehr Boden zu gewinnen scheint: so muß einleuchten, daß es für diejenigen, welche die Moral anerkennen, nichts Nötigeres und nichts Dringlicheres geben kann, als die möglichste Übereinstimmung in ihren moralischen Grundsätzen zu erstreben.

Wie soll das aber geschehen? Auf dem Wege der theologischen Methode ist es unmöglich, zu solcher Übereinstimmung zu gelangen. Wer das aus der Natur dieser Methode selbst nicht ersehen kann, der sollte es wenigstens an der jahrhundertelangen Vielspaltigkeit der theologischen Moral merken können. Gesetzt aber einmal, das Unmögliche würde doch möglich, d. i. die katholischen und protestantischen Moralisten würden wirklich

unter sich einig und obendrein auch mit den Sekten: so bestände diese Einigkeit doch immer nur zwischen denen, welche der theologischen Methode folgen und zwar auf christlichem Boden; alle übrigen wären dennoch von diesem Verbande ausgeschlossen. Da sind vorab die altgläubigen Juden, welche zwar dieselbe Methode befolgen, aber das Neue Testament nicht anerkennen. Da sind ferner diejenigen, welche eine rein rationelle Moral fordern; sie mögen sich mit der Sittenlehre des Neuen Testaments vollkommen einig wissen, werden aber behaupten, daß jene christlich-theologische Moral nachweislich an manchen Fehlern und Lücken leide. Da sind weiter diejenigen, welche sich ein Gemenge von Moral und Glückseligkeitslehre zurecht gemacht haben, und endlich die Anhänger des reinen Eudämonismus mit seinem Egoismusmotiv. Durch die Einigung der christlich-theologischen Moralisten — falls dieses Wunder wirklich geschähe — wäre somit den bürgerlichen und politischen Gemeinschaften doch nicht viel geholfen. Soll hier wahrhaft und gründlich geholfen werden, so muß das geschehen, was wir oben forderten: die christlichen Theologen müssen sich entschließen, im Verein mit denjenigen Philosophen, welche die dem Menschen eingeschaffene Gewissensanlage anerkennen, die **rationelle Ethik** ausbilden und verbreiten zu helfen, wobei selbstverständlich die Weisungen und Winke der heiligen Schrift mit allem Fleiße zu benutzen sind. Ob sie daneben, um specifisch-theologischer Zwecke willen, noch weiter versuchen wollen, was sich mit ihrer bisherigen Methode allein erreichen läßt, geht uns übrige nicht an; haben sie dabei besseren Erfolg als bisher, so wird das der rationellen Ethik ja doch zu gute kommen.

Erster Teil.

Die geheimen Fesseln

der wissenschaftlichen und praktischen Theologie.

Ein Beitrag zur Apologetik.

Erstes Stück.

Von der Evidenz der Ethik.

1. Von der Evidenz der Wissenschaften überhaupt, insbesondere der Logik.

Welches sind diejenigen Wissenschaften, deren Wissen wir eine hervorragende oder wohl gar die vollkommene Evidenz zuerkennen? In erster Linie pflegt die Mathematik genannt zu werden. Worauf stützt sie ihre Gewißheit? Fassen wir ihre Gedankenarbeit ins Auge. Einmal stützt sie sich auf sog. Axiome, d. i. auf Sätze, welche, wie man sagt, in sich selbst gewiß sind. Was es mit dieser Selbstgewißheit der Axiome für eine Bewandtnis hat, bleibe vorläufig ununtersucht. Zum andern denkt sich die Mathematik bestimmte Begriffe; Zahlenbegriffe und geometrische. Ob es Dinge in der Welt giebt, welche diesen Begriffen entsprechen, — ob es z. B. vollkommene Kreise, vollkommene Quadrate u. s. w. giebt, darum kümmert sie sich gar nicht. Der Sinn dieser Begriffe muß genau festgestellt werden. Ist dies geschehen, so kann die eigentliche Forschungsarbeit beginnen. Dieselbe besteht darin, daß versucht wird, aus einem Begriffe die möglichen Folgerungen zu ziehen oder mit andern Worten: aus den festgestellten wesentlichen Merkmalen des Begriffes noch Folgerungs-Merkmale abzuleiten. So wird z. B. beim Dreiecke das Folgerungs-Merkmal gefunden, daß die 3 Winkel zusammen 2 R ausmachen; beim rechtwinkeligen Dreiecke, daß das Quadrat der Hypotenuse gleich ist der Summe der beiden Kathetenquadrate; daß beim Kreise der Durchmesser zu dem Umfange in einem bestimmten Verhältnisse steht u. s. w. Ähnlich bei den Zahlbegriffen. So z. B., daß 9 (als 9×1) $= 6 + 3$, $7 + 2$, u. s. w.; daß 3 zu 6 sich verhält wie 5 zu 10 (Proportion); daß $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ u. s. w. Die Evidenz der gefundenen neuen Wahrheiten, d. i. der Folgerungs-Merkmale, liegt nun darin, daß gezeigt werden kann, wie dieselben aus den bereits gekannten Begriffsmerkmalen logisch folgen oder mit andern Worten: daß die gegenteilige

Annahme unmöglich, d. i. mit den bereits gekannten Begriffsmerkmalen logisch unverträglich ist. Das Eigentümliche der mathematischen Forschung können wir jetzt deutlich besehen. Sie charakterisiert sich durch zwei Stücke, durch den Ausgangspunkt und den Weg. Sie geht nicht aus von wirklichen Dingen, sondern von gedachten Begriffen; und der Weg ist die Schlußfolgerung oder der Syllogismus oder die Deduktion, — zum Unterschied von der Induktion, welche von gegebenen Erfahrungen, also von der konkreten Wirklichkeit ausgeht und dann durch Vergleichen und Abstrahieren neue Erkenntnisse zu gewinnen sucht.*) Nun stammen aber die Axiome, welche die Mathematik benutzt, aus der Logik, und ihre ganze Deduktion ruht auf den Lehrsätzen, welche die Logik über die Begriffe, Urteile, Schlüsse aufstellt. Die Evidenz der Mathematik hängt also ab von der Evidenz der Logik, d. h. die Mathematik kann nur dann evident heißen, wenn die Logik evident ist. Daraus folgt weiter: wenn die Wissenschaften nach dem Grade ihrer Evidenz rangiert werden sollen, dann gebührt nicht der Mathematik die oberste Stelle, sondern der Logik. —

Welche Bewandtnis hat es nun mit der **Evidenz der Logik?** Die logischen Lehrsätze haben das Eigentümliche an sich, daß sie, wie man zu sagen pflegt, an oder durch sich selbst gewiß sind. Wie ist das zu verstehen? Fassen wir das Objekt oder die Aufgabe der Logik und ihre Forschungsmethode ins Auge.

Die Aufgabe der Logik besteht darin, die Formen des richtigen Denkens zu finden, d. i. die formalen Kennzeichen der richtigen Begriffe, der richtigen Urteile, der richtigen Schlüsse u. s. w. oder noch anders ausgedrückt: welche formalen Merkmale die Denkgebilde in allen Wissensgebieten an sich tragen, wenn sie für jedermann überzeugend sind. Ihre Lehrsätze haben dies Kennzeichen auszusprechen.

Das wäre also die Aufgabe der Logik.

Nun die Forschung. Wie wird sie angeregt und welchen Weg schlägt sie ein? Die Natur der Seele selbst ist es, welche die Anregung giebt. Der Mensch ist darauf angelegt, die Wahrheit zu erkennen, soweit immer seine Sinne und seine Denkfähigkeit reichen mögen, und sich

*) Die Begriffe, von denen die Mathematik ausgeht, sind selbstverständlich ursprünglich aus der Anschauung abstrahiert worden; dieselben werden dann aber ganz ideell gedacht, d. h. man sieht davon ab, ob sie sich in der Wirklichkeit so vollkommen darstellen lassen oder nicht; darum spricht die Mathematik immer: wenn der und der Begriff (z. B. ein Dreieck) da ist, dann u. s. w.

nicht durch Trügerei der Sinne oder der irrenden Gedanken äffen zu lassen. Aber — was ist Wahrheit, und was ist Trug? Um dies unterscheiden zu können, hat der Schöpfer unserm Geiste ein Wahrheitszeichen eingeschaffen, dem dann noch eine zweite Veranstaltung als zweites Wahrheitszeichen zur Seite steht. (Diese Wahrheitszeichen gelten aber nicht den sinnlichen Wahrnehmungen, sondern der Denkthätigkeit; die Sinne müssen sich selber zu helfen suchen, durch genaueres, schärferes und wiederholtes Beobachten u. s. w.)

Das erste Wahrheitszeichen für die Denkthätigkeit besteht in folgendem. Sobald auf irgend einem Gebiete etwas richtig und deutlich erkannt ist — ich sage: richtig erkannt und dazu mit aller Deutlichkeit — so macht sich die Richtigkeit des Erkennens dem Erkennenden dadurch bemerklich, daß in seinem Geiste das hervortritt, was wir Überzeugtsein oder logische Zustimmung (assensus logicus) nennen. Dieses Überzeugtsein ist ein Gefühl, nämlich das Gefühl der logischen Befriedigung. Das Gefühlsartige daran tritt freilich nicht immer deutlich hervor, d. h. weil die Aufmerksamkeit vornehmlich auf das Objekt sich richtet, so wird es dem Bewußtsein weniger bemerkbar. Es tritt aber stets recht stark hervor, wenn ein zweifelndes Schwanken vorherging, oder wenn das Erkennen mit Schwierigkeiten verbunden war; kurz, wenn das gegenteilige Gefühl des Unbefriedigtseins vorherging, also die spätere Befriedigung durch jenen Kontrast gehoben wird. In solchem Falle meldet sich dies Gefühl selbst bei sinnlichen Wahrnehmungen, wozu jeder leicht Beispiele finden kann. Warum nannte ich nun dieses Überzeugtsein ein Wahrheitszeichen? Damit ruft der Schöpfer uns gleichsam zu: merke, Menschenkind, da ist Wahrheit.

Dieses erste Zeichen ist jedoch vorab nur ein Signal, ein Fingerzeig, daß Wahrheit da sei. Es macht aber den Menschen aufmerksam, nunmehr auch nach den wirklichen Kennzeichen der Wahrheit zu forschen. Diese Forschung ist freilich erst allmählich und recht langsam in Gang gekommen, namentlich deshalb, weil man nicht wußte, wohin der Blick zu richten war. Anfänglich richtete sich natürlich der Blick immer auf den Inhalt der Gedanken, welcher vom Gegenstande herrührt und durch die Sinne vermittelt wird, der deshalb je nach den verschiedenen Gegenständen ein sehr verschiedener ist. Allmählich kam man aber dahinter, daß die Gedanken bei sehr verschiedenartigem Inhalte doch auch etwas Gemeinsames und Stetiges an sich haben, nämlich in der Form, indem sie teils in der Form der Begriffe, teils in der der Urteile, teils in der der Schlüsse xc. auftreten. Damit war die Stelle, wohin der Blick sich richten mußte, gefunden. Von da an ging nun die logische Forschung den Weg, den alle

Erfahrungswissenschaften (die Naturwissenschaften, die Psychologie u. s. w.) haben einschlagen müssen, nämlich den des Vergleichens und Abstrahierens und nachherigen Prüfens an neuen Beispielen, kurz, der Induktion. Man stellte sich demnach ein bestimmtes Denkgebilde aus irgend einem Gebiete vor, (sei es einen Begriff oder ein Urteil oder einen Schluß u. s. w.), und zwar ein solches, bei dem die Überzeugung eingetreten war und das deshalb als richtig gelten konnte; daneben dachte man sich irgend ein unvollkommenes Denkgebilde von demselben Gegenstande, d. h. ein solches, bei dem die Überzeugung nicht eintreten wollte, und das eben dadurch als fehlerhaft sich ankündigte. Nun wurden diese beiden Beispiele verglichen, um herauszubringen, in welchen Punkten sie sich unterscheiden. So viele Unterschiede sich ergaben, so viele Merkmale hatte man gefunden, um derentwillen das eine Denkgebilde richtig und das andere unrichtig war. So ist das Vergleichen und Abstrahieren an immer neuen Beispielen fortgegangen. Waren nun auf diesem Wege nach und nach die sämtlichen Wahrheitsmerkmale der richtigen Begriffe oder der richtigen Urteile u. s. w. herausgebracht, so galt es zu erproben, ob es auch wirklich die rechten und die sämtlichen Wahrheitszeichen seien. Zu dem Ende wurde denn eine Menge Beispiele von Begriffen, Urteilen, Schlüssen u. s. w. aus allen möglichen Wissensgebieten herbeigeholt und die Probe gemacht. Es fand sich nun, wo an einem Denkgebilde die betreffenden formalen Merkmale vorhanden waren, da stellte sich auch sofort das Überzeugtsein ein, und umgekehrt: wo eins oder mehrere dieser Merkmale fehlten, da trat auch kein Überzeugtwerden ein. Damit waren denn jene Merkmale als Wahrheitszeichen vollkommen beglaubigt. Schon bei Aristoteles finden wir die formale Logik, d. i. die Lehre von den formalen Merkmalen der richtigen Denkgebilde, in allem Wesentlichen fertig. Überdies kann man sagen: alle neuen Erkenntniserwerbungen, die seitdem bis auf unsere Zeit in den verschiedenen Wissenschaften denkmäßig gemacht worden sind und als evident gelten, das waren ebenso viele Erprobungen der logischen Lehrsätze; denn alle diese Entdeckungen haben nach der Seite der Denkbarkeit — also abgesehen von dem konkreten Material, was die Sinne verbürgen müssen — nur so viel Evidenz, als die Logik, der die Denkarbeit gefolgt ist, Evidenz hat.

So die logische Forschung und ihre Erprobung.

Wir wollten untersuchen, wie es um die sog. Selbstgewißheit der logischen Wahrheit steht. Besehen wir zu dem Ende die beiden Wahrheitszeichen der Logik, einerseits die Bewußtseinsthatsache des Überzeugtwerdens, und andrerseits die formalen Merkmale der richtigen Denkgebilde noch etwas näher, nämlich in ihrem Verhältnis zu einander. Wir

fanden oben, das Überzeugtwerden oder das Gefühl der logischen Befriedigung hat zuvörderst die Bedeutung eines Signals, eines Fingerzeiges, indem es gleichsam sagt: Mensch, siehe da ist Wahrheit. Da sagt sich dann der Mensch: ist Wahrheit da, so muß sie mutmaßlich auch ihre Kennzeichen haben; ich will sie suchen. So bringt also jenes Signal die logische Forschung in Gang. Das ist seine erste Bedeutung. — Sind nun die formalen Merkmale der richtigen Denkgebilde gefunden und soll jetzt erprobt werden, ob diese Merkmale auch wirklich die Kennzeichen der Wahrheit sind, so tritt eine zweite Bedeutung des Überzeugtwerdens zu Tage. Wenn nämlich allerlei Beispiele von Denkgebilden herangeholt werden, und es zeigt sich, daß bei denselben die erforderlichen formalen Merkmale nicht alle vorhanden sind, so stellt sich auch kein Überzeugtwerden ein; zeigt sich dagegen, daß diese Merkmale alle vorhanden sind, so stellt sich auch in jedem Falle sofort das Überzeugtsein ein. Damit ist denn erprobt, daß jene Merkmale wirklich die formalen Kennzeichen der Wahrheit sind, oder mit andern Worten, daß die Lehrsätze der Logik evident sind; die Bewußtseinsthatsache des Überzeugtwerdens hat ihnen das Siegel der Evidenz aufgedrückt. Das ist die zweite Bedeutung dieser Bewußtseinsthatsache. Wir sehen also, daß die beiden Stücke, einerseits das subjektive Gefühl der logischen Befriedigung oder des Überzeugtseins und andrerseits die objektiven Kennzeichen der richtigen Denkgebilde oder die logischen Lehrsätze, zu einander gehören und vollkommen im Schlusse sind: jenes subjektive Gefühl hat zuerst angeregt, diese objektiven Kennzeichen zu suchen, und als sie gefunden waren, da hat jenes Gefühl sie als evident beglaubigt. — Wir stehen vor einem geheimnisvollen psychischen Naturgesetze. Oben wurde gesagt, der Mensch sei darauf angelegt, die Wahrheit zu suchen. Jetzt erkennen wir auch, wie es um diese Anlage steht. Der Schöpfer hat beide, den menschlichen Geist und die objektive Wahrheit, gleichsam durch ein geheimes Band verbunden, so daß sie nicht nur nicht voneinander loskommen können, sondern daß dieses Band sie immer enger und enger zu einander hinzieht, bis sie sich gefunden haben. Dieses Band besteht aus jenen beiden Stücken, dem subjektiven Gefühl des Überzeugtseins und den objektiven Kennzeichen der richtigen Denkgebilde, die so merkwürdig zusammenschließen. Wie sind doch die Werke des Schöpfers so wunderbar weislich geordnet, wenn man darauf achten will! (Ps. 104, 24; Röm. 1, 17. 18.) Da werden überall mit den möglichst einfachsten Mitteln unüberschaubar große Wirkungen hervorgerufen, wie denn z. B. hier das genannte so einfach klingende Geistesgesetz die gesamte menschliche Wahrheitsforschung also ordnet und leitet, daß sie, wenn man auf seine Winke achten will, auf rechtem Wege bleiben und immer weiter vordringen kann. Ja, „Gott ist es, der die Menschen lehrt, was sie wissen“.

Noch eins müssen wir an der logischen Evidenz ins Auge fassen. Bekanntlich kennen die meisten Menschen von den Lehrsätzen der Logik keinen Buchstaben, wissen auch nicht, daß solch ein Ding, das Logik heißt, in der Welt ist. Gleichwohl können sie in ihrem Anschauungsbereiche richtig denken, ja manchmal äußerst scharfsinnig und mit dem besten Logiker in die Wette. Freilich können sie auch jeweilig irren; aber das ist etwas, was dem Logiker, falls ihm nicht das Vorrecht der Infallibilität zukommt, bekanntlich ebenfalls begegnen kann. Abgesehen von der größeren Schulung, welche der Logiker vielleicht besitzen mag, besteht der Unterschied zwischen dem naturwüchsigen und dem logisch bewußten Denker lediglich darin, daß der letztere seinen Gedankengang besser kontrollieren kann und zwar schon von Schritt zu Schritt; während jener, falls er irre geht, dies gewöhnlich erst am Schlusse gewahr wird und dann nichts anderes zu thun weiß, als den Denkprozeß wieder von vorn anzufangen. Wie es nun möglich ist und zugeht, daß auch schon das naturwüchsige Denken das richtige treffen kann, falls das betreffende Anschauungsmaterial untrüglich und deutlich vorliegt, — darüber weiß die neuere Psychologie, wenigstens die Herbartische, genaue Auskunft zu geben. Natürlich darf ich darauf nicht eingehen; für unsern Zweck genügt es, festzustellen, daß das Gelingen des naturwüchsigen Denkens erfahrungsgemäß häufig genug thatsächlich eintritt, mithin auch möglich sein muß.*) Trifft nun das naturwüchsige Denken wirklich das richtige oder mit andern Worten: ist in den Denkgebilden das Objekt richtig abgebildet, so stellt sich hier ebenso wie beim logisch bewußten Denken sofort das Überzeugtsein ein. Wie also der Denkprozeß nicht abhängig ist von der Kenntnis der Logik, so auch das Überzeugtwerden nicht. Das Überzeugtsein tritt aber auch unwillkürlich ein, mit Notwendigkeit, woraus hervorgeht, daß wir es mit einem Naturgesetze zu thun haben. Das ist's, worauf ich aufmerksam machen wollte. Daß es sich so verhält, giebt sich auch dadurch kund, daß ein Denkergebnis nicht selten ganz gegen die Wünsche des Denkenden ausfällt, so z. B. wenn eine Jahresbilanz dem Geschäftsmanne zeigt, daß er mit Schaden gearbeitet hat, oder wenn eine ärztliche Diagnose ergiebt, daß eine höchst gefährliche Krankheit im Anzuge ist. Wider eine solche naturgesetzlich sich aufdrängende Evidenz kann nun kein Zweifel aufkommen, weil derselbe keinen Halt findet, wo er sich anklammern könnte. Mag der traurige Geschäftsmann, dem die gezogene Bilanz den bevorstehenden Bankerott ankündigt, noch so sehr wünschen, einen Zweifel hegen zu dürfen: es hilft ihm nichts, wenn kein

*) Vgl. übrigens Dörpfelds Schrift: „Denken und Gedächtnis. Eine psychologische Monographie." Gütersloh, C. Bertelsmann 1894, 5. Auflage. (Ges. Schriften Bd. 1.)

Grund dafür zu finden ist. Ebensowenig hilft es, wider diese Evidenz sich zu sträuben und zu rebellieren und bei sich selbst zu sagen: ich will nicht überzeugt sein. Denn so oft er es in seinem Herzen spricht, so oft schlägt ihn das psychische Naturgesetz auf den Mund und sagt ihm: du belügst dich ja selbst; laß das Lügen bleiben. Kurz, es ist ebenso unmöglich, an der naturgesetzlich sich aufdrängenden Wahrheit zu zweifeln oder dawider zu rebellieren, als eine abgeschossene Kanonenkugel sagen könnte: ich will nicht fortgeschleudert sein.

Kann es nun bei solcher Selbstgewißheit — d. i. bei der auch wider Wunsch und Willen mit Notwendigkeit sich aufdrängenden Überzeugung: hier ist Wahrheit! — es jemandem einfallen, noch nach einem Beweise fragen zu wollen? Gewiß nicht. Warum aber nicht? (Der Leser möge sich selber eine Weile auf die Antwort besinnen.) Oben wurde gesagt: eine Wahrheit könne nur dann als völlig gewiß gelten, wenn dargethan werde, daß die gegenteilige Annahme unmöglich, d. i. mit der Logik unverträglich sei. Das ist auch ganz richtig. Liegt nun hier, bei der Selbstgewißheit, ein solcher Beweis vor? Nein. Ist denn diese Selbstgewißheit doch nicht völlig gewiß, — steht sie in der That nicht auf der obersten Stufe der Evidenz? Doch. Wie liegt denn diese rätselhafte Sache? Sehr einfach. Der erforderliche Beweis ist ja vorhanden, nur in anderer Form. Drängt die Überzeugung mit Notwendigkeit sich auf, so heißt das, wie wir sahen, jeder Zweifel ist unmöglich. Die Selbstgewißheit thut also dar, daß die Annahme des Gegenteils unmöglich sei, — sie thut es aber dar nicht mit Worten, sondern thatsächlich. Quod erat demonstrandum. —

Der Beweis durch die That hat überdies noch den Vorzug, daß er wuchtiger und eindrücklicher ist als der durch Worte. Das weiß schon die gemeine Erfahrung und spricht es aus, so z. B. wenn man auf dem Gebiete des Unterrichts die lebendige „Anschauung“ dem „Begriffe“ entgegenstellt oder in der Erziehung das lebendige „Beispiel“ der „Lehre“. Das sind aber nur Schatten und Abbilder des eigentlichen Thatbeweises. Diesen, den Thatbeweis im eigentlichen und Vollsinne des Wortes hat der Schöpfer selbst sich vorbehalten; der Mensch, ein bloßes Geschöpf, kann darin nur Nachahmer sein. Darum darf man nicht müde werden, darauf hinzuweisen: Gottes Offenbarungen sind nicht Worte, nicht Doktrin, sondern Thaten, Werke, Geschehnisse. An der naturgesetzlich sich aufdrängenden Selbstgewißheit haben wir ein anschauliches Beispiel dieser einzigartigen Beweisart. Manche Menschen fragen zweifelnd; ob man denn in der Natur den Schöpfer deutlich erkennen könne, und manche Theologen bekräftigen diese Zweifelfrage und meinen dabei etwas sonderlich Frommes zu sagen. Gehört

denn ein besonderer Scharfsinn dazu, um in jener Thatsache der Selbstgewißheit und in jenem ganzen wundervollen psychischen Naturgesetze, welches den Menschengeist zur Wahrheit hinziehen will, die Meisterhand deutlich zu erkennen? Oder fragen wir lieber: was für eine unfromme oder fromme Blindheit gehört dazu, um in jenem psychischen Wahrheitsbande die einzigartige Meisterhand nicht sehen zu können? Ja, „die göttliche Thorheit" — d. i. die Weisheit, die sich offenbart, aber hinwiederum sich verbirgt und dann wie Thorheit aussieht —, „ist weiser, als die Menschen sind;" und die göttliche Schwachheit ist stärker als die Menschen sind (1. Kor. 1, 25).

Die Selbstgewißheit, d. i. die Bewußtseinsthatsache des naturgesetzlich sich aufdrängenden Überzeugtwerdens, bezieht sich aber immer nur auf den einzelnen konkreten Fall, auf einen bestimmten Denkprozeß, gleichviel in welchem Wissensgebiete es sei. Diese Einschränkung der Selbstgewißheit, daß sie nur von Fall zu Fall spricht, obschon es dieser einzelnen Fälle Tausende und tausend mal tausend und noch mehr geben kann — will gemerkt sein.

Indem aber die unwillkürliche Überzeugung in einem bestimmten Falle eintritt, und wäre es auch nur in diesem einzigen Falle, und dann spricht: siehe hier ist Wahrheit, so ist damit auch allgemein gesagt, daß die Wahrheit kein Hirngespinst ist, sondern daß Wahrheit existiert und daß sie erkannt werden kann, sei es vorab auch nur in diesem einzigen Falle. Damit sind also alle grundsätzlichen Skeptiker, die gleich jenen Sophisten zu Sokrates' Zeit sprechen: es giebt keine Wahrheit, ein für allemal auf den Mund geschlagen. Das will ebenfalls gemerkt sein. —

Anders als mit der Selbstgewißheit des einzelnen Falles verhält es sich mit der Evidenz der logischen Lehrsätze, welche die formalen Wahrheitskennzeichen aufzählen. Gefunden sind sie auf dem Wege der Induktion, d. i. durch Vergleichen und Abstrahieren. Ob sie aber die wirklichen Wahrheitszeichen angeben, das muß erst erprobt werden; denn bei der induktiven Forschung ist der Beweis nur in der Form der Erprobung möglich. Die Erprobung geschieht nun an einzelnen Fällen, d. h. es werden konkrete Denkprozesse aus beliebigen Wissensgebieten vorgenommen, bei denen dies unwillkürliche Überzeugtsein eintritt, und dann wird zugesehen, ob hier die betreffenden Wahrheitszeichen auch wirklich vorhanden sind. So viele Fälle sich nun finden, wo dies zutrifft, so viele Zeugen sind da, welche dafür einstehen, daß die logischen Lehrsätze wahr seien. Und in der That stehen die sämtlichen Denkprozesse in sämtlichen Wissenschaften einmütig als solche Zeugen da. Es ist aber nicht so, als ob die Logik fremder Zeugnisse bedürfte, sondern wo immer ein Denkprozeß (auf dem

Grunde richtiger Anschauung) vollzogen worden ist, bei dem die betreffenden formalen Wahrheitsmerkmale vorhanden waren, da hat das bekannte psychische Naturgesetz ihm jedesmal das Siegel der Selbstgewißheit aufgedrückt, d. i. das unwillkürliche Überzeugtsein eintreten lassen. Und das wird also auch wohl für alle künftigen Denkprozesse gelten, falls jenes psychische Naturgesetz sich nicht ändert, und dazu ist vorderhand noch keine Aussicht.

Ziehen wir zum Schluß die kurze Summa unserer Untersuchung über die Evidenz der Logik. Wir fanden ein psychisches Naturgesetz — als ein vom Schöpfer gestiftetes Band, welches den Menschengeist insgeheim derart an die Wahrheit bindet, daß er nicht von ihr loskommen kann und allmählich immer mehr zu ihr hingezogen wird. Dieses Band hat zwei Bestandteile: der eine ist das unwillkürliche Überzeugtwerden, wenn (auf Grund richtiger Anschauung) ein richtiger Denkprozeß vollzogen wird; der andere ist die Gesamtheit der (zunächst noch unbekannten) formalen Wahrheitskennzeichen der Denkgebilde. Dieses psychische Naturgesetz wirkt nun in folgender Weise. Es beginnt mit dem ersten Bestandteile: sobald es dem naturwüchsigen Denken irgend einmal gelungen ist, einen richtigen Denkprozeß zu vollziehen, so tritt sofort unwillkürlich ein Überzeugtwerden ein. Damit ist ihm offenbart und ein für allemal ausgemacht: die Wahrheit existiert; hier wenigstens ist sie. Nach diesem Fingerzeig kann dann der Mensch sich selber sagen: ist Wahrheit da, so muß sie auch Kennzeichen haben. Auf diese Anregung beginnt er nun, diese Wahrheitskennzeichen zu suchen, nämlich durch Vergleichen und Abstrahieren, also auf dem Wege der Induktion. Glaubt er, sie gefunden zu haben, so handelt es sich um die Erprobung. Dies geschieht an einzelnen neuen Denkbeispielen, wie es bei der Induktionsforschung nicht anders sein kann, also von Fall zu Fall. Da ergiebt sich denn: wo bei einem Denkprozesse aus jedem beliebigen Wissensgebiete das unwillkürliche Überzeugtsein eintritt, da sind auch stets die betreffenden formalen Wahrheitsmerkmale vorhanden, und umgekehrt: wo immer diese formalen Wahrheitsmerkmale nicht fehlen, da stellt sich auch unfehlbar das unwillkürliche Überzeugtsein ein. So tritt also bei der Erprobung der erste Bestandteil des psychischen Naturgesetzes, das unwillkürliche Überzeugtwerden, abermals herzu, um jetzt auch dem zweiten Bestandteile, den logischen Lehrsätzen, von Fall zu Fall das Siegel der Evidenz aufzudrücken. Damit sehen wir denn die zwei Bestandteile des psychischen Naturgesetzes zu einem Bande geschlossen, um den Menschengeist mit der Wahrheit fest zu verknüpfen. **Das ist die Logik.**

Oben wurde bemerkt, daß die Mathematik ihre Lehrsätze in strenger Form beweisen, d. i. die logische Unmöglichkeit (Undenkbarkeit) der gegenteiligen Annahme darthun könne. Insoweit steht sie allerdings einzig da. Diesen Vorzug verdankt sie aber dem Umstande, daß sie nicht von der Erfahrung, sondern von gedachten Begriffen ausgeht. Überdies können ihre Axiome und Syllogismen nur deshalb als evident gelten, weil die Logik evident ist. So haben wir hier den eigentümlichen Fall, daß die Mathematik einerseits von der Logik abhängig ist, also insoweit nicht auf der obersten Stufe der Gewißheit steht, während sie andrerseits den Vorzug hat, daß alle ihre Lehrsätze streng beweisbar sind. Der Vergleich kann somit nicht genau durchgeführt werden. Das Warum ist klar. Die Logik ist eine Erfahrungswissenschaft, die Mathematik nicht; sie sind also disparat. Disparate Dinge aber lassen sich nicht vergleichen, sondern nur gleichartige. Bei unserer Untersuchung über die Rangordnung der verschiedenen Wissenschaften hinsichtlich ihrer Evidenz muß demnach die Mathematik besonders gestellt werden; sie ist eben einzigartig. Alle übrigen Wissenschaften gehen, wie die Logik, von der Erfahrung aus; sie sind Erfahrungswissenschaften. Hier muß also das Vergleichen ihrer Evidenz durchführbar sein. Die Logik steht unbestritten oben an. Wie rangieren nun die übrigen?

Hier muß ich vorab auf einen Unterschied aufmerksam machen. Es giebt zwei Klassen von Erfahrungswissenschaften. Die eine Klasse umfaßt diejenigen, welche den kausalen Zusammenhang der in ihrem Gebiete vorkommenden Erscheinungen aufsuchen wollen, also nach Warum fragen. Man kann sie daher die „erklärenden“ Wissenschaften nennen. Zu ihnen gehören einerseits die sämtlichen Naturwissenschaften: Physik, Chemie, Physiologie, Astronomie u. s. w. und andrerseits mehrere Geisteswissenschaften: die Psychologie, die Linguistik und die Theologie. (Ob die Metaphysik ebenfalls hierher gehört, oder ob sie wie die Mathematik eine besondere Stelle beansprucht, mag unentschieden bleiben; um deswillen sehen wir auch von ihr ab.) Da diese erklärenden Wissenschaften von der Erfahrung ausgehen, so muß ihre Forschung induktiv verfahren, was nicht ausschließt, daß da, wo die Induktion festsitzt, in der Form der Hypothese versuchsweise die Deduktion benutzt wird; man denke z. B. an die kopernikanische Hypothese. Soweit nun die gefundenen Resultate erprobt sind, was aber bei den Erfahrungswissenschaften, wie wir wissen, nicht streng beweismäßig, sondern nur erfahrungsmäßig geschehen kann — soweit würden dieselben an Evidenz mit der Logik gleichstehen. Dieweil aber ihre Syllogismen auf der Logik ruhen, auch die Erprobung ihrer Resultate bei weitem nicht in dem Umfange geschehen kann wie bei der Logik, so wird der

letzteren jedenfalls ein übergeordneter Rang zugestanden werden müssen. Dafür spricht auch noch ein anderer Umstand.

Wo in den Naturwissenschaften und in allen übrigen erklärenden Erfahrungswissenschaften die letzten und wichtigsten Erklärungsgründe gegeben werden sollen, da geht die Erfahrung und damit die Induktion zu Ende. Hier muß man denn zu Hypothesen seine Zuflucht nehmen; dahin gehören auch die Begriffe: Kraft, Stoff, Atom, Äther u. s. w. Diese hypothetischen Erklärungen besagen dann durchweg weiter nichts, als daß die Sache so allenfalls denkbar, d. i. logisch wenigstens möglich sei; damit wird also eingeräumt, daß möglicherweise die Sache sich auch ganz anders verhalten könne. Da nun dieser Teil der erklärenden Wissenschaften bloß die logische Möglichkeit für sich hat, aber keine Gründe der Wahrscheinlichkeit, so kann er nicht einmal Gegenstand des Glaubens sein, geschweige, daß er für exaktes Wissen gelten dürfte. Bei der Logik dagegen ist nicht etwa nur ein Teil ihrer Lehrsätze, sondern das Ganze als evident erprobt. Daraus wird klar, daß jene Wissenschaften auch in diesem Betracht, nämlich im Blick auf die Vollendung, hinter der Logik zurückstehen. Wie dieselben unter sich rangieren, geht uns hier nicht an.

Die andere Klasse der Erfahrungswissenschaften ist von jener ersten sehr verschieden. Während die letzteren Disciplinen den kausalen und andern Zusammenhang der wirklichen Dinge des betreffenden Gebietes klarzustellen suchen, fragten jene nach den Kennzeichen oder Normen von etwas Idealem. Diese Wissenschaften könnte man daher die „normsuchenden“ nennen. Eine derselben haben wir bereits kennen gelernt: die Logik; sie sucht die formalen Kennzeichen des Wahren. Zu dieser Klasse gehören ferner die Ästhetik und die Ethik; jene fragt nach den Kennzeichen des Schönen, diese nach denen des Guten.

Sehen wir jetzt zu — was unsere eigentliche Aufgabe war — wie es um die Evidenz der Ethik steht.

---

2. Von der auf derselben Stufe wie die Logik stehenden Evidenz der Ethik; Vergleich von Ethik und Ästhetik.

Mancher Leser mag hier bei sich selbst denken, warum denn eine so lange Exkursion über die Evidenz der anderen Wissenschaften nötig gewesen wäre, um an unsere Aufgabe heranzukommen. Nun zuweilen ist's gerade ein Umweg, der am schnellsten und sichersten zum Ziele führt. Und in der That ist im vorstehenden die Hauptarbeit für unsere Aufgabe bereits

gethan, wie man sich im Verfolg überzeugen wird. Überdies fragt es sich bei Anstrengungen und Beschwerden doch eigentlich nur, ob sie der Mühe wert sind, d. h. ob das Ergebnis lohnend genug ist. Einst ging ein Mann aus, um seines Vaters verlorene Eselinnen zu suchen, er fand die Eselinnen nicht, aber — ein Königreich. Wir auf unserer Exkursion haben nicht bloß wirklich gefunden, was wir suchten, nämlich wie die besprochenen Erfahrungswissenschaften hinsichtlich ihrer Evidenz rangieren, sondern auch noch etwas anderes, viel Wertvolleres dazu, — was dem Leser nur noch nicht in die Augen gefallen ist. Wir haben nämlich jetzt das Material in Händen, um zu erweisen, daß die Ethik genau auf derselben obersten Stufe der Gewißheit steht wie die Logik. Das heißt dann weiter: die volle Hälfte der Religionslehre, und zwar ihr fundamentaler Teil, ist nicht Sache des Glaubens, sondern evidentes Wissen. Was sagt nun der Leser zu unserem anscheinend überflüssigen Umwege, und wie taxiert er die Bedeutung der gefundenen Wahrheit — im Blick auf die Einzelpersonen, im Blick auf die Schule, Kirche, Staat und alle übrigen socialen Verhältnisse, kurz, im Blick auf Zeit und Ewigkeit?

Es wird die Auffassung der Sachlage wesentlich erleichtern, wenn wir neben der Ethik auch die dritte Wissenschaft in dieser Klasse, die Ästhetik, vergleichend mit in Betracht ziehen. In der That steht auch die Ästhetik auf derselben obersten Stufe der Gewißheit. Ohne Zweifel wird es manchen Lesern im ersten Augenblick befremdlich klingen, daß das ästhetische und das ethische Wissen ebenso evident sein sollen wie die Logik; zumal wenn sie daran denken, daß beim ästhetischen z. B. häufig das Sprichwort gehört wird, über Geschmackssachen lasse sich nicht streiten, — was also zu sagen scheint: das ästhetische Wissen sei eben unsicher; und daß von der Ethik sogar eine gemeine Rede in der Welt umlaufen kann: die Priester hätten dieselbe erfunden, um das Volk unter ihrer Herrschaft zu halten. Wie es zugegangen ist, daß das ästhetische und das ethische Wissen in den Ruf der Unsicherheit kommen konnten, werden wir im Verfolg genau kennen lernen. Zunächst müssen wir jedoch klarzustellen suchen, wie die Sache in Wahrheit liegt. Wie bei der Logik, so wird auch hier die Psychologie es uns lehren.

Um bei der Nebeneinanderstellung der Ethik und Ästhetik den vergleichenden Blick zu schärfen, muß ich zuvor auf etwas aufmerksam machen. Das sittlich Gute trägt zugleich den Charakter des Schönen an sich, wie ihm ja obendrein das weitere konsekutive Merkmal beiwohnt, daß es das wahrhaft Zweckmäßige ist. Auch die alten Griechen erkannten schon jenen Doppelcharakter des Ethischen, wie ihr beliebtes Wort „Kaloka-

gathia“ anzeigt; ebenso bezeichnet die heilige Schrift manchmal das Gute nach seinem Schönheitscharakter, z. B.: „Er ist der Schönste unter den Menschenkindern“ (Ps. 45, 3) und an anderen Stellen. (Luthers Übersetzung hat freilich zuweilen das urtextliche Wort „schön“ durch einen andern Ausdruck verdeutscht.) Indem nun das Gute zugleich den Eindruck von etwas Schönem macht, so könnte es scheinen, als ob diese beiden Klassen des Schönen miteinander verwandt seien. Das wäre jedoch ein großer Irrtum; sie sind ihrem Wesen nach grundverschieden. Einmal ist das ästhetisch Schöne eine Eigenschaft des Körperlichen, während das ethisch Schöne nur eine Eigenschaft des Geistes, der Persönlichkeit sein kann; letzteres ist das Schöne in einer höheren Daseinsform und darum in einer höhern oder vielmehr der höchsten Potenz. Daraus, daß das ästhetisch Schöne nur in der Körperwelt vorkommt, folgt dann der zweite bedeutsame Unterschied, daß es nichts Ethisches an sich tragen kann, — eine Wahrheit, die freilich manchen Kunstschwärmern wider die Haare streicht.

Nun zur Sache, — zum Nachweis, daß die Ethik auf derselben Stufe der Gewißheit steht wie die Logik.

Wie wir droben sahen, rührt die Evidenz des logischen Wissens her von dem hier waltenden psychischen Naturgesetze, welches den menschlichen Geist gleichsam durch ein unsichtbares, aber unauflösliches Band derart mit der Wahrheit verknüpft, daß derselbe nach und nach immer mehr zu ihrer Erkenntnis hingeleitet wird. Soll nun das ethische Wissen auf derselben Stufe der Gewißheit stehen, so muß hier ein psychisches Naturgesetz derselben Art walten — und in ähnlicher Weise und zu demselben Zwecke wirken. Das würde also nachzuweisen sein.

Das Ethische ist eine Eigenschaft des Geistes, näher der Gesinnung, des Willens. Hier, im verborgenen, kann es jedoch nicht unmittelbar beobachtet werden. Soll es der sinnlichen Beobachtung sich darbieten, so muß es in die Erscheinung treten. Das geschieht in den Handlungen. Die Handlungen sind körperliche Bewegungen, daraus folgt, daß diejenigen ihrer Merkmale, in denen das Ethische sich kund giebt, etwas sinnlich Anschaubares sein müssen. Freilich sind sie nicht das Ethische selbst, sondern nur symptomatische Zeichen desselben. Angenommen, eine menschliche Handlung, die einen ethischen Charakter an sich trägt, stehe uns deutlich anschaubar vor Augen, sei es leibhaftig oder durch Erzählung (z. B. Kains Mordthat an seinem Bruder, oder Abrahams und Lots gegenseitiges Benehmen beim Streit ihrer Hirten oder das Verhalten des Samariters und daneben des Priesters und Leviten gegen den mißhandelten Reisenden). Jetzt kommt es darauf an, ob das betreffende Objekt, die Handlung, klar und deutlich aufgefaßt wird und zwar namentlich die ethischen Merk-

zeichen — gleichviel, ob dieses Auffassen naturwüchsig geschieht oder unter Beihülfe eines Lehrers. Dabei muß aber der Beobachter rein objektiv schauen, d. h. sein Blick darf nicht durch irgend ein persönliches Interesse, durch parteiische Sympathie oder Antipathie u. s. w. getrübt und bestochen werden. Sind diese beiden intellektuellen Bedingungen erfüllt, und sind demnach die Vorstellungen von jenen ethischen Merkzeichen so deutlich gebildet, daß sie mit dieser Deutlichkeit auf das Gemüt wirken können: dann entsteht hier mit naturgesetzlicher Notwendigkeit, also völlig unwillkürlich, ein bestimmtes Gefühl — ähnlich wie dort beim richtig vollzogenen Denkprozesse — jetzt jedoch nicht das Gefühl der logischen Befriedigung, sondern, der Natur des Sittlichen entsprechend, das des Beifalls, der Achtung, oder aber des Gegenteils, der Mißbilligung, des Abscheus. Da haben wir die erste Funktion des ethisch-psychischen Naturgesetzes oder, was dasselbe ist, der Gewissensanlage: die Wirkung der Anschauung von etwas Sittlichem auf das Gemüt. Damit ruft der Schöpfer wieder dem Menschen zu: hier bist du auf dem heiligen Gebiete des Sittlichen, des Schönen in höchster Potenz, des geistig und ewig Schönen. So ist denn ein für allemal ausgemacht, das Ethische ist kein Hirngespinst, sondern es existiert und es kann erkannt werden, sei es vorab auch nur in diesem einen Falle.

Kurz, der erste und Hauptpunkt in der Evidenz der Ethik, die Frage: ob es wirklich etwas Ethisches giebt oder nicht, ist für immer und gegen jeden Widerspruch entschieden; der Intellekt hat dasselbe zu Gesicht bekommen und das psychische Naturgesetz hat es durch das unwillkürlich entstandene eigenartige Gefühl als etwas heilig Schönes kenntlich gemacht und damit diesem Erkennen sein einzigartiges Siegel aufgedrückt; dieses Siegel wird gelten und bleiben, solange das Naturgesetz gilt und bleibt. Mit dem ersten anschaulichen Auffassen eines ethischen Objektes hat nun auch die Ausbildung der Gewissensanlage begonnen; jetzt ist nicht mehr eine bloße Gewissensanlage da, sondern ein wirkliches Gewissen, d. i. ein Wissen von gut und böse, — natürlich nur so viel und so wenig, als dieser eine Fall lehren konnte. Ob dem Menschen das evidente Dasein des Ethischen behagt oder nicht, danach fragt das Naturgesetz nicht. Die Eudämonisten und andern Skeptiker, die sich gern weismachen möchten, das Ethische existiere nicht, mögen immerhin versuchen, wie weit ihnen das Selbstbelügen gelingen will. Sich weismachen wollen, man habe etwas nicht gesehen, das man doch gesehen und worauf der Schöpfer obendrein sein unablösbares Siegel der Evidenz gedrückt hat, — das geht nun einmal nicht. Es geht ebensowenig, als daß einer, der sich nicht selbst ins Dasein gerufen, sein persönliches Dasein vernichten könnte.

Er mag seinen Leib vernichten vermittelst des Revolvers oder des Giftes oder wie es sonst ihm beliebt, wie er sich ja auch die Haare ausraufen oder Arme und Beine abschneiden kann; aber das Desertieren aus dieser Welt hilft ihm nichts: er lebt und muß leben, so lange es dem Schöpfer gefällt, sei es in der Ober- oder in der Unterwelt oder wo sonst; und solange er lebt, muß er sein Gewissen mit sich herumtragen und, wenn es verletzt und die Wunde nicht geheilt ist, als einen nagenden Wurm, der nicht stirbt, und als ein Feuer brennenden Schmerzes, das nicht verlöscht. So steht es um die Evidenz der Existenz des Ethischen.

Jetzt handelt es sich noch um den zweiten Bestandteil des naturgesetzlichen Bandes, um die Evidenz der Ethik, d. h. darum, ob die von den Forschern gefundenen Kennzeichen des Sittlichen richtig und erschöpfend sind. Angeregt wird die Forschung, ähnlich wie bei der Logik, dadurch, daß sich die Existenz des Ethischen in einzelnen Anschauungsfällen bemerklich macht. Man sagt sich dann: ist das Sittliche da, so muß es auch Kennzeichen haben. So kommt denn das Forschen in Thätigkeit. Freilich ist das historisch nicht so schnell gegangen, wie man es hinterher auf dem Papier lesen kann. Zuerst war eine Vorüberlegung nötig. Wie nämlich der Logiker zuvörderst gemerkt haben muß, daß nicht die konkreten Vorstellungen, sondern die abstrakten Denkgebilde (Begriff, Urteil, Schluß 2c.) es sind, woran die formalen Kennzeichen des Wahren gesucht sein wollen: so hat auch der Ethiker zuvor sich darauf zu besinnen, daß die ethischen Charakterzüge der Handlungen bloß die äußeren Anzeichen des Sittlichen sind, weil das Sittliche eine Eigenschaft der Gesinnung, des Willens ist; daß mithin die eigentlichen Kennzeichen desselben im Innern der Seele gesucht werden müssen. Ist das klargestellt, so hat das Forschen freie Bahn. Dieses geschieht nun, gerade wie bei der Logik, auf dem Wege der Induktion. Es werden nämlich an allerlei Beispielen, nachdem aus den äußeren Handlungen die ihnen zum Grunde liegenden Gesinnungen ermittelt sind, diese Gesinnungen miteinander verglichen, um nunmehr die wahren Charakterzüge des Ethischen, d. i. die normalen Willensverhältnisse, herauszubringen. Was davon gefunden ist, hat dann natürlich erst die Probe zu bestehen. Wie dieses Erproben vorgenommen wird, haben wir bei der Logik gesehen. Sind nämlich die gefundenen Kennzeichen die richtigen und stellt man sich dieselben an konkreten Beispielen ungetrübt und unbestochen vor, so muß unwillkürlich das entsprechende Gefühl des Beifalls resp. der Mißbilligung eintreten; und umgekehrt: erwecken solche Anwendungsbeispiele bei ungetrübtem Vorstellen dieses Gefühl, so dürfen auch jene Kennzeichen nicht fehlen. Auf diese Weise hat denn die Forschung allmählich die normalen Willensverhältnisse

ermittelt; — ihrer fünf: das Wohlwollen (oder die Liebe im christlichen Sinne), das Recht (oder die Friedensidee), die Vergeltung (oder Billigkeit), die Willensstärke (oder der vollkräftige Wille oder wie die heil. Schrift es ausdrückt: „von ganzem Herzen, von ganzer Seele“ u. s. w.) und die innere Freiheit (oder Harmonie, Einheit). Freilich hat es lange gedauert, ja ganzer 18 Jahrhunderte nach Eintritt des Christentums und vieler Denkarbeit bedurft und manche Irrwege gekostet, bevor die normalen Kennzeichen wissenschaftlich klargestellt worden sind; erst Herbart gelang es, diese Seite der principiellen Ethik völlig ins Reine zu bringen. Wer will, — kann sich nun hier, wie dort bei der Logik, durch Erprobung überzeugen, daß die beiden Bestandteile des naturgesetzlichen Wahrheitsbandes auf dem ethischen Gebiete, das unwillkürlich eintretende Gefühl und die durch Induktion gefundenen formalen Merkmale des Sittlichen, vollkommen im Schlusse sind. Noch mehr: es giebt fünf normale Willensverhältnisse, gerade eine Hand voll, nicht mehr und nicht weniger. Nicht weniger, weil sich leicht darthun läßt, daß dann die ethischen Thatsachen nicht erschöpft werden würden; nicht mehr, weil sich deduktionsmäßig beweisen läßt, daß ihrer nicht mehr als fünf möglich sind. Was sollte nun noch an der Gewißheit fehlen? — Wir sehen also, die Ethik ruht auf denselben Erkenntnisgrundlagen wie die Logik: einerseits auf einem mit Notwendigkeit eintretenden eigentümlichen Gefühl, falls die anschauende Auffassung des Objekts richtig vollzogen ist; und andrerseits, bezüglich der formalen Kennzeichen, auf einer genau kontrollierbaren und vollständig erprobten Induktion. Sie steht demnach mit der Logik auf derselben obersten Stufe der wissenschaftlichen Evidenz.

Gerade so verhält es sich mit der Ästhetik, der dritten „normsuchenden“ Erfahrungswissenschaft. Sobald ein ästhetisches Objekt, welcher Art es immer sei, von der Anschauung richtig erfaßt ist und zwar so, daß namentlich seine ästhetischen Charakterzüge deutlich gemerkt sind, gleichviel ob bewußt oder unbewußt: dann stellt sich auch hier mit naturgesetzlicher Notwendigkeit ein eigentümliches Gefühl ein, nämlich das des Gefallens resp. des Mißfallens. Damit ist erwiesen, daß das Schöne wirklich existiert, wenigstens in diesem Falle. Wie nun weiter auf induktivem Wege die formalen Kennzeichen des Schönen gesucht und erprobt werden, wird der Leser sich selbst sagen können. Genug, auch in der Ästhetik steht dasjenige Wissen, was auf dem bezeichneten Wege gefunden und erprobt ist — man denke z. B. an die Musiklehre — auf derselben obersten Stufe der Evidenz wie die Logik und Ethik.

Zum Schluß sei auf einige Unterschiede zwischen den drei ideellen Erfahrungswissenschaften aufmerksam gemacht. Bekanntlich ist die Forschung

auf dem logischen Gebiete viel früher zu gesicherten Resultaten gelangt als auf dem ethischen und ästhetischen. Der nächste und allgemeinste Grund des langsameren Fortschreitens bei den letzteren läßt sich leicht erkennen: die Gestalten des Ethischen und Ästhetischen sind viel mannigfaltiger und die Charakterzüge dieser Gestalten verlaufen sich viel mehr ins Feine als bei der Logik. Dazu kommen in der Ethik und ebenso in der Ästhetik noch besondere eigentümliche Schwierigkeiten. Die Ästhetik spaltet sich in mehrere recht verschiedenartige Zweige — in so viele, als es Künste giebt. Hier muß also zunächst für jede einzelne Kunst eine ästhetische Theorie erarbeitet werden. Daran kann aber nicht jedermann teilnehmen, wie er geht und steht, sondern nur derjenige, dessen Blick in diesem Fache künstlerisch gebildet ist. Überdies reicht der künstlerische Blick allein noch nicht aus; es muß auch die Befähigung für wissenschaftliche Forschung hinzukommen. Damit schrumpft also hier die Zahl der Forscher stark zusammen. Was dann die allgemeine Ästhetik betrifft, so ließ sich dieselbe erst dann und dort in Angriff nehmen, wann und wo die speciellen Kunstlehren bereits bis zu einem gewissen Grade fortgeschritten waren. Daß es also hier nur langsam vorwärtsgehen konnte, und auch heutzutage noch viel zu thun übrig bleibt, ist leicht zu begreifen. Man vergesse übrigens nicht, daß die Evidenz des Wissens und der größere oder geringere Umfang desselben zwei ganz verschiedene Gesichtspunkte sind, die nicht verwechselt werden dürfen. Auf jedem Gebiete kann die Forschung in einer Richtung bereits zu manchen sicheren Resultaten gekommen sein, während sie in derselben Richtung Weiterliegendes nur unklar sieht und sogar in anderer Richtung noch völlig im dunkeln tappt, wie z. B. an der Naturwissenschaft zu sehen ist. — Obwohl die Ethik nicht in mehrere Zweige zerfällt und keine besondere künstlerische Vorbildung voraussetzt, also in diesen Punkten günstiger gestellt ist als die Ästhetik, so hat doch auch sie mit eigentümlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Die erste Schwierigkeit liegt darin, daß die echten Kennzeichen des Ethischen nicht an den sinnlichen Anschauungsobjekten, den Handlungen, gefunden werden können, sondern an der Gesinnung zu suchen sind, also an etwas Geistigem, was sich der sinnlichen Anschauung nicht unmittelbar darbietet. Darüber sind nicht wenige Forscher gestolpert, so z. B. alle diejenigen, welche meinten, die Ethik in der Form der Pflichtenlehre, wodurch doch bloß die äußeren Handlungen beschrieben werden, darstellen zu können. Zum andern kann beim Ethischen der Blick leicht bestochen und getrübt werden durch ein mit einspielendes persönliches Interesse, durch Sympathie und Antipathie u. s. w. Und endlich ist die Ethik, weil sie auch die sittlichen Mängel der Menschen aufdeckt, eine recht unbequeme und ungemütliche Wissenschaft, so daß mancher ihr lieber aus

dem Wege geht, als an ihrer Ausbildung mitarbeiten hilft. So wird es also vollkommen verständlich, warum hier die Forschung langsamer vorwärts gekommen ist als in der Logik, die von allen diesen Hindernissen nichts weiß.

Vor der allgemeinen Ästhetik aber hat die Ethik einen großen Vorsprung gewonnen: mit ihrem principiellen Teile ist sie, wenigstens seit Herbart, in allem Wesentlichen im reinen, während jene von diesem Ziele noch weit entfernt zu sein scheint. Dabei sind der Ethik auch zwei bedeutsame förderliche Umstände zu gute gekommen, welche die beiden Schwesterwissenschaften entbehren mußten. Einmal hat sie eine unvergleichlich höhere Wichtigkeit für alle menschlichen Gemeinschaften, von den kleinsten bis zu den größten und speciell für das religiöse Leben, als die Logik und Ästhetik. So drängte also das praktische Bedürfnis fort und fort auf möglichste Beschleunigung und Vollendung der ethischen Forschung. Die andere Förderung besteht in den trefflichen moralischen Fingerzeigen, welche die heilige Schrift, insbesondere das Neue Testament, darbietet, und noch mehr in dem vom Christentum ausgehenden kräftigen Antriebe, die erkannten ethischen Wahrheiten auch zu Herzen zu nehmen. Die jetzige Vollendung der principiellen Ethik ist nicht auf dem Boden des Heidentums, auch nicht des Judentums, sondern auf dem des Christentums zu stande gekommen.

Zweites Stück.

Von der Bedeutung der Ethik für Religion und Theologie.

(„Aus den Mängeln und Fehlern der Ethik entstehen auch Mängel und Fehler in der Dogmatik.")

Die Verkennung und Vernachlässigung der rationellen Ethik führt auf allen mit ihr irgendwie zusammenhängenden Gebieten schlimme Folgen herbei. Der schlimmste Feind der Ethik, der Eudämonismus, bleibt unwiderlegt; die Theologie wird unfähig, ihre Mission an den der Kirche entfremdeten Gebildeten zu erfüllen; die tiefste Quelle des zerrüttenden Parteiwesens in allen Gemeinschaften (Staat, bürgerliche Gemeinde, Kirche u. s. w.) bleibt unerkannt und unverstopft; die gesamte Rechtswissenschaft (Civilrecht, Strafrecht, Staatsrecht, Völkerrecht) bleibt hinsichtlich ihrer ethischen Grundlage in einem Zustande der Unsicherheit und des Schwankens; die Ethik selbst gerät, wie wir im ersten Stück sahen, in den Ruf der Unsicherheit. Und zwar werden die Folgen, wenn wir diese Gebiete durchgehen, je länger, desto bösartiger. Bei weitem am schlimmsten aber auf dem Gebiete, das wir nun einer ausführlichen Besprechung zu unterziehen haben, dem religiös-dogmatischen. Daß die bösen Folgewirkungen der fehlerhaften Ethik hier so besonders verhängnisvoll sind, liegt in der großen Bedeutung, welche die religiösen Wahrheiten für das ganze menschliche Leben haben.

---

1. Die Dogmatik ist in gewissem Sinne von der Ethik abhängig.

Manche Leser, besonders Theologen, werden bei der obigen Überschrift: „Aus den Mängeln und Fehlern der Ethik rc." vermutlich erstaunt und bedenklich den Kopf schütteln. Sie werden fragen: Hat denn die Dogmatik

nicht ihre eigene, selbständige Erkenntnisquelle? und wenn dem so ist, heißt das denn nicht, daß sie inhaltlich von keiner andern Wissenschaft abhängig sei, also auch nicht von der Ethik? Vielleicht setzt man noch einen Trumpf drauf und sagt, eher ließe sich behaupten, daß die Ethik von der Dogmatik abhängig sei, als umgekehrt. — Verständigen wir uns. Ohne Zweifel hat die Dogmatik ihre eigene, selbständige Erkenntnisquelle; in Ansehung dieser ihrer eigenen Quelle ist sie inhaltlich von der Ethik durchaus geschieden und darum insoweit auch von ihr völlig unabhängig. Gleichwohl behaupte ich, daß die Ethik einen Einfluß auf die Dogmatik ausübt und zwar einen sachlich notwendigen, also unvermeidlichen. Warum dieser Einfluß möglich und notwendig ist, läßt sich mit wenigen Worten nachweisen.

Die Dogmatik enthält auch zahlreiche ethische Elemente. In jedem Glaubensartikel findet sich irgend ein ethischer Bestandteil, sei es in der Materie selbst oder in der praktischen Anwendung. So z. B. im Gottesbegriff, — (hier sind es die moralischen Eigenschaften Gottes); in der Lehre von der Weltregierung; in der Erlösungslehre; im Begriff der Buße, — (dieser ist inhaltlich sogar ausschließlich ethischer Art, und er nimmt nur dadurch zugleich einen dogmatischen Charakter an, weil auf dem religiösen Standpunkte die Ethik als Gottes heiliger Wille aufgefaßt wird); im Begriff des Glaubens; in der Lehre von der Kirche, in der von den sog. letzten Dingen u. s. w.; selbst in der Lehre von den Sakramenten fehlen sie nicht. Man kann sogar sagen: die dogmatischen Hauptlehren machen sich auch dadurch als solche kenntlich, daß gerade bei ihnen die ethischen Elemente am stärksten vertreten sind. So viel steht also thatsächlich fest. — Wäre nun die dogmatische Forschung so glücklich, überall das Richtige zu treffen, auch hinsichtlich der moralischen Elemente, dann läge natürlich für die Ethik kein Anlaß vor, sich bemerklich zu machen, und so könnte denn hier allerdings, bei oberflächlicher Betrachtung, die Meinung entstehen, daß die Dogmatik ganz unabhängig von der Ethik sei. Setzen wir dagegen den Fall, ein dogmatisches Lehrstück enthalte in seinem ethischen Bestandteile etwas Mangelhaftes, sei es eine bloße Unklarheit oder ein wirklicher Irrtum. Woher mag nun dieser Fehler entstanden sein?

Offenbar daher, daß der betreffende Dogmatiker nur eine mangelhafte Moral gekannt hat, denn andernfalls würde ihm jener Fehler zum Bewußtsein gekommen sein. Hier sehen wir also, daß die Ethik sehr wohl auf die Dogmatik einwirken kann. Ist sie mangelhaft, so werden ihre Unklarheiten und Irrtümer unvermeidlich an den betreffenden Stellen auch Unklarheiten und Irrtümer in der Dogmatik erzeugen. Ist sie richtig und von den dogmatischen Forschern gekannt, so wird sie Fehlgriffe in den

moralischen Elementen der Glaubenslehre verhüten oder die unversehens begangenen bei näherem Besinnen berichtigen.

Bedenkt man nun, wie zahlreich die moralischen Elemente in der Dogmatik sind; bedenkt man ferner, daß ein Glaubensartikel, dessen moralischer Bestandteil fehlerhaft ist, dadurch auch als Ganzes, also in seinem dogmatischen Charakter, ein schiefes und vielleicht sehr entstelltes Gesicht bekommt: so muß einleuchten, daß die Theologen alle Ursache haben, gerade auch um der Dogmatik willen nach einer richtigen und vollständigen Ethik zu trachten. Der Ernst dieser Mahnung drängt sich vollends auf, wenn man zugleich die praktische Seite der Glaubenslehre mit in Rechnung bringt; denn die erziehlichen Einrichtungen und Gebräuche der Kirche werden, wie die Wege und Formen der Erziehung überhaupt, nicht bloß durch dogmatische, sondern ganz besonders auch durch ethische Gesichtspunkte bestimmt. Und nun denke man z. B. daran, wie ausgedehnt und mannigfaltig dieser social-erziehliche Apparat (vom Klosterwesen und der Ohrenbeichte an bis hinunter zu den Prozessionen und dem Rosenkranz) in der römischen und griechischen Kirche ist.

---

2. Beispiel dieser Abhängigkeit: Die principielle Unbußfertigkeit der römischen Kirche.

Wie viel davon abhängt, ob dem Dogmatiker eine richtige, oder aber eine fehlerhafte Moral zur Seite steht, wird ein Blick in die Kirchengeschichte noch deutlicher erkennen lassen. Nur ein Beispiel; dieses eine allein kann uns schon in die Mitte der Sache führen und wird zugleich eine weite Perspektive erschließen.

Ich denke an jenes großartige Kirchen- und Kulturereignis, welches wir Evangelischen die Reformation nennen.

Ihr Wesen und Werk stehen uns in den beiden großen Kirchengemeinschaften — der alten und neuen — wie sie aus diesem Reinigungs- und Scheidungsprozesse hervorgingen, auch jetzt noch anschaulich vor Augen, so daß wir das, was die Betrachtung zur Sprache bringen wird, genau kontrollieren können.

Bekanntlich war es die römische Lehre vom Ablaß, welche zu dieser Scheidung den äußeren Anlaß gab; und die 95 Thesen, welche Luther dawider ausgehen ließ, waren es, durch die sie eingeleitet wurde. Die Unterschiede zwischen der römischen und evangelischen Kirche gehen, wie vor Augen steht, durch ihr ganzes Wesen hindurch: sie sind verschieden in der Dogmatik, verschieden in der Ethik, verschieden im Kultus, verschieden in

der Verfassung und nicht am wenigsten verschieden in den Grundsätzen und Formen der Individual- und Social-Erziehung. Nun eine Frage: Welches mag der Lehrpunkt sein, wo die beiden Kirchen als im tiefsten Grunde auseinandergehen, so daß damit die Quelle aufgedeckt wäre, aus welcher alle principiellen Unterschiede geflossen sind?

Bekanntlich pflegt man auf evangelischer Seite einmal das sogenannte materiale Princip (Gerechtigkeit aus dem Glauben, nicht aus den Werken) und daneben das sogenannte formale Princip (die alleinige Normativität der heil. Schrift, entgegen der Gleichwertigkeit der Tradition) als diejenigen Lehrpunkte zu bezeichnen, aus deren abweichender Fassung die übrigen Differenzen der beiden Kirchen hervorgegangen seien. Das ist ohne Zweifel richtig und wird auch allgemein anerkannt, so viel mir bewußt, auch auf katholischer Seite. Damit ist aber die obige Frage nur unvollkommen beantwortet. Hier werden zwei Scheidungsquellen genannt; dort wird dagegen nach einer einzigen, nach der Centralquelle, gefragt. Da nun bei jenen zwei Lehrpunkten keiner von dem andern abgeleitet werden kann, wie schon ihr disparater Inhalt erkennen läßt, so folgt daraus, daß die eine Centralquelle — vorausgesetzt, daß es eine solche giebt — noch zu suchen ist, und die beiden vermeintlichen Grundprincipien selber nur abgeleitet sind.*) Wie sollen wir nun die tiefer liegende Scheidungsstelle, das eine eigentliche Grundprincip der Reformation, ermitteln?

Fassen wir einmal Luthers 95 Thesen, durch welche der Reinigungsprozeß eingeleitet wurde, ins Auge. Vielleicht können sie Auskunft geben. Die erste These setzte ein mit dem einschneidenden Worte: „Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: Thut Buße u. s. w. so will er, daß das Leben der Gläubigen eine stete unaufhörliche Buße sei." Hier haben wir offenbar den ersten Akt der Reformation vor uns. Ob aber dieser Satz, der wie eine Donnerstimme in die Welt hineindröhnte, nicht noch etwas mehr ist als ein bloßer äußerer Anfang? Sehen wir zu.

*) In Laienkreisen wird mitunter vorschnell gemeint, im sogen. Formalprincip (Normativität der heil. Schrift) sei schon der eine Centraldifferenzpunkt gegeben, da ja evangelischerseits das Materialprincip (Glaubensgerechtigkeit) aus der heil. Schrift begründet werden könne. Hier wird aber übersehen, daß die römische Kirche ihren Widerspruch gegen das evangelische Materialprincip nicht etwa bloß auf die Tradition stützt, sondern denselben auch aus der heiligen Schrift begründen zu können glaubt. Da somit der Zwiespalt beim Materialprincip sich auf dem Boden des Formalprincips, d. i. allein auf dem Boden der heiligen Schrift, nicht zum Austrag bringen läßt, so ist klar, daß das Materialprincip als ein gesonderter, selbständiger, kurz als ein zweiter fundamentaler Differenzpunkt betrachtet werden muß.

Vorab gilt das Wort von der beständigen Buße den einzelnen Gläubigen. Es fordert stete Selbstprüfung und wo dieselbe Fehler aufdeckt, Umkehr und Besserung. Gilt nun die beständige Buße dem Einzelnen, so gilt sie auch der social-organisierten Gesamtheit der Gläubigen, der Kirche, in allen ihren Satzungen und Ordnungen, soweit menschliche Hände dabei thätig gewesen sind. Die evangelische Kirche erkennt die Bußverpflichtung unverkürzt und in ihrer rundseitigen Anwendung an. Wie sie demnach den einzelnen zu stetiger Buße und Besserung ermahnt, so stellt sie sich selber als Gemeinschaftsorganismus unter das nämliche Gesetz. Es kann ihr daher nicht einfallen, ihre leitenden Ämter für infallibel und ihre Bekenntnisschriften für unverbesserlich auszugeben; sie fordert vielmehr ihre Leiter und übrigen Glieder auf, die Satzungen und Ordnungen fort und fort nach der heiligen Schrift als der Quellenurkunde zu prüfen und, wo nötig, nach dieser Norm zu verbessern. Mit einem Wort: die evangelische Kirche bekennt sich für den einzelnen wie für die Gesamtheit, für das Leben wie für die Lehre zu dem Grundsatze von der steten unaufhörlichen Reformation.

Wie stellt sich nun die römische Kirche zu dem Princip der steten, lebenslänglichen Buße? Sie erkennt dasselbe in dem Vollsinne, den Luthers These gemäß der heil. Schrift meint, nicht einmal für den einzelnen unverkürzt an; denn wenn sie das thäte, so würde es ja keine „Heiligen" in ihrem Sinne geben können, nämlich solche, die außer den pflichtmäßigen auch noch überschüssige gute Werke zu thun vermögen; überdies würde sie dann bald zu der ihr so ärgerlichen Lehre von der „Gerechtigkeit allein aus Glauben" (dem evangel. Materialprincip) sich hingedrängt sehen. Für sich selbst, als Lehrkörper, weist aber die römische Kirche nicht bloß die stetige, sondern überhaupt alle und jede Buße ab. Denn da sie für infallibel gelten will, so darf sie nicht einräumen, daß ihre Lehre irgendwann und irgendwo einen Irrtum enthalten und somit an dieser Stelle reformbedürftig werden könne. Während es sonst überall gilt: „Besser umkehren als übel fortmachen," will sie in der Dogmatik wie in der Ethik, soweit dieselben kirchlich festgestellt sind, von einer etwaigen Umkehr nichts wissen; sie hat sich verurteilt, auf dem einmal betretenen Wege konsequent fortzuschreiten, mag er hinführen, wohin er will. Infallibilität heißt eben Irreformabilität, — zu deutsch: principielle Unbußfertigkeit.

Man sieht auf den ersten Blick, daß bei dem Lehrpunkt von der Buße ein weitklaffender Gegensatz zwischen den beiden Kirchen sich aufthut, — ein Gegensatz, der schon in der Anwendung des Bußbegriffs auf die Einzelpersonen recht stark hervortritt, aber in seiner Anwendung auf die

kirchliche Lehrkörperschaft zu einem schlechthin kontradiktorischen wird. Die Abweichungen im Bußbegriffe sind aber auch hoch bedeutsam. Doch wie hoch bedeutsam? Der Leser lasse sich sagen, daß wir hier die eine, tiefste Centralquelle aller übrigen Differenzen in der That gefunden haben.

Machen wir die Probe.

Daß die sämtlichen Lehrunterschiede sich auf die Abweichungen im Material- und im Formalprincip zurückführen lassen, steht bereits fest. Es kann sich also nur noch darum handeln, zu prüfen, ob denn die Abweichungen in diesen beiden Principien wirklich aus der Differenz im Bußbegriffe herstammen.

Wie die römische Verwerfung des evangelischen Materialprincips mit dem Bußbegriffe genetisch zusammenhängt, nämlich mit der Verkümmerung dieses Begriffes in seiner Anwendung auf das Leben, auf die Einzelpersonen, wurde vorhin bereits angedeutet — durch die Bemerkung: wenn die römische Kirche Luthers Grundsatz von der beständigen Buße annehmen wollte, so würde sie sich bald zu der ihr so anstößigen Lehre von der Gerechtigkeit aus Glauben hingedrängt sehen. Selbstverständlich ist damit nicht gemeint, daß das Materialprincip inhaltlich aus dem Bußbegriffe deduktiv abgeleitet werden könne; denn — um nur eins zu erwähnen — die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit setzt die Erlösungsgeschichte voraus, wovon der Bußbegriff als solcher nichts weiß. Wenn man in gewohnter Weise die römische Abweichung im Materialprincip als eine Grundquelle von einer Reihe anderer dogmatischen Differenzen bezeichnet, so soll das ja auch nicht heißen, daß diese andern Dogmen inhaltlich aus dem Materialprincip abgeleitet werden könnten; sondern man will nur sagen: Die richtige Auffassung dieser Dogmen sei bedingt durch die richtige Auffassung jener Grundlehre. So ist auch in unserm Falle die Abhängigkeit gemeint; es soll gesagt sein: die richtige Auffassung der Lehre, die wir das evangelische Materialprincip nennen, sei bedingt durch die richtige Auffassung des Bußbegriffs. Der Beweis liegt längst geschichtlich und lehrmäßig vor: in Luthers inneren Kämpfen haben wir den Weg, der von der einen Erkenntnis (Buße) zu der andern (Glaubensgerechtigkeit) hinführt, in aller Anschaulichkeit und beweiskräftigen Deutlichkeit vor uns.

Die Sachlage ist für uns Evangelische so bekannt und klar, daß ich mir ein näheres Eingehen auf diesen Punkt hier erlassen kann, zumal dasselbe später ohnehin noch mehrfach zur Sprache kommen wird.

Auch die römische Abweichung vom evangelischen Formalprincip (alleinige Normativität der heiligen Schrift) hängt mit dem Bußbegriffe zusammen, nämlich mit der gänzlichen Verwerfung desselben in Anwendung auf die

Lehre — durch den Anspruch, daß die Kirchenlehre infallibel sei und darum keiner Buße bedürfe. Sehen wir uns diesen genetischen Zusammenhang etwas näher an. Die heilige Schrift enthält bekanntlich keine vollständig ausgeprägte Ethik und Dogmatik; um beide Disciplinen in systematisch-lehrmäßiger Fassung darzustellen, bedarf es daher der Hülfe der wissenschaftlichen Forschung. Wollte man nun römischerseits die heilige Schrift als alleinige Norm anerkennen, so würde es ihr begegnen können, daß eine spätere gründlichere Exegese jeweilig in der bisherigen Kirchenlehre einen Irrtum aufdeckte. Geschehe das aber, sei es auch nur ein einziges Mal, so ginge damit die infallible Autorität der Kirche unrettbar in die Brüche. Die Möglichkeit einer späteren Korrektur mußte daher um jeden Preis abgeschnitten werden. Das Mittel war bald gefunden; es bot sich so zu sagen von selbst dar. Hatte man bei der bisherigen Fixierung der Lehre schon ohnehin sich vorsichtig an die Tradition gehalten, so brauchte jetzt nur festgestellt zu werden, daß die traditionelle Kirchenlehre die entscheidende Norm für die richtige Schriftauslegung sei: dann war damit die gefährliche Möglichkeit, daß eine spätere Berichtigung sich geltend machen könnte, ein für allemal beseitigt und demnach die infallible Autorität für immer gesichert. Die Losung hieß also nicht, wie sie hätte heißen sollen: Wahrheit um jeden Preis, selbst auf Kosten der Autorität; sondern umgekehrt: Autorität um jeden Preis, selbst auf Kosten der Wahrheit. Es steht darum nicht so, wie gemeinhin angenommen wird, daß das Abweichen vom richtigen Formalprincip (d. i. das Verwerfen der alleinigen Autorität der heil. Schrift) der ursprüngliche Fehler wäre, und die Infallibilitätsidee erst die Folge desselben, sondern umgekehrt: Die Infallibilität, d. i. die Verwerfung aller und jeder Buße auf dem Lehrgebiete, war die ursprüngliche Verirrung, und aus ihr ist dann das falsche Formalprincip hervorgegangen.

Stammen nun die römischen Abweichungen im Material- und Formalprincip in letzter Instanz aus der Abschwächung des Bußbegriffs, so folgt daraus, daß überhaupt alle principiellen Differenzen zwischen beiden Kirchen in diesem Centralfehler ihren Ursprung haben.

---

3. Die wachsende Abstumpfung des moralischen Sinnes in der römischen Kirche.

Die bedeutsame Wahrheit, welche sich uns hier erschlossen hat, wird noch deutlicher ins Licht treten, wenn wir das allmähliche Eindringen der Infallibilitätsidee noch etwas näher ins Auge fassen.*)

*) Wenn nachstehend von Verirrungen der römischen Kirche die Rede ist, so geschieht das nicht, um Kritik zu üben und an den Fehlern anderer uns zu weiden.

Wem es um die wahre Gerechtigkeit geht (im Leben) und um die richtige Wahrheit (in der Lehre), und darum gern behütet sein möchte vor Schein und Täuschung und namentlich vor dem Selbstbetrug der Scheinheiligkeit und der eingebildeten Einsicht; der weiß auch aus dem übereinstimmenden Zeugnis des Gewissens, der heiligen Schrift und der Erfahrung, daß dann die Losung heißen muß: beständige Prüfung und Kritik, dazu entschlossene Umkehr und Reform, wo Makel und Mängel sich zeigen, — kurz: stete, — unaufhörliche Buße. Der römischen Kirche war dieser Weg zu schmal und zu demütigend; darum hat sie den Bußbegriff in seiner Anwendung auf das Leben so weit zurechtgeschnitten, daß er nun wesentlich bequemer ist; und hat ihn in Anwendung auf die Lehre gänzlich aufgehoben. Bei dieser argen Abirrung von dem Wege der Wahrheit, zumal in der gänzlichen Ableugnung der Bußpflicht auf dem Lehrgebiete, muß sich die Frage aufdrängen, wie man sich die Entstehung der Infallibilität psychologisch erklären solle. War etwa der moralische Blick bereits allmählich so sehr verdunkelt worden, daß der schreiende Gegensatz zwischen der Bußpflicht und der Infallibilitätsidee nicht mehr gemerkt wurde? Oder aber: war beim Klerus das Bedürfnis nach infallibler Autorität so stark, daß derselbe trotz der Mahnungen des Gewissens doch schließlich der Versuchung erlag? — Ohne Zweifel haben beide Faktoren (Verdunkelung des Bußbegriffs und versucherisches Gelüst) in irgend einem Maße mit eingewirkt. Allein der Gegensatz zwischen der Bußpflicht und der Unfehlbarkeitsanmaßung ist so schreiend, daß, wenn das Gewissen sich dabei auf die Dauer wirklich soll beruhigt haben, dann die Verdunkelung des moralischen Blickes viel schlimmer angenommen werden müßte, als man in einer christlichen Kirche, wo noch die heil. Schrift gilt, für möglich halten kann. Kurz, aus den beiden genannten Faktoren allein will die Sache nicht befriedigend erklärlich werden. Es muß daher noch irgend ein dritter Faktor mit im Spiele gewesen sein, — etwa in der Art, daß derselbe der Infallibilität ein verschönerndes Mäntelchen umhängte und dadurch bewirkte, daß ihr unmoralischer Charakter nicht mehr deutlich zu Tage trat und so das Gewissen getäuscht wurde. Ein dritter Faktor existiert in der That: es ist die Idee der kirchlichen Einheit.

Bringen wir diesen dritten Faktor mit in Rechnung und sehen wir dann zu, ob das psychologische Rätsel jetzt klarer werden will.

Der Zweck ist lediglich der, allgemeine Wahrheiten zu gewinnen, die uns zu eigenem Bedarf nötig sind, vor allem zu rechter Selbsterkenntnis. Geschichtlichen Vorgängen gegenüber will stets zunächst der weise Rat bedacht sein: Non ridere, non lugere, non detestari, sed intelligere (Spinoza); nicht verlachen, nicht betrauern, nicht verachten — viel weniger hassen — sondern verstehen!

Die Einheit der Kirche ist unbestritten nicht bloß etwas Schönes, sondern auch etwas sehr Wertvolles. Auch die Reformatoren haben das anerkannt und es darum schmerzlich bedauert, daß sie um der Wahrheit willen genötigt waren, sich von der alten Gemeinschaft zu trennen. Wenn daher die römische Kirche die Einheit für ein hohes Gut hielt, so war das ganz recht. Sie sah aber auch ein, daß bei dem Princip der unablässigen Prüfung dieses Gut nicht garantiert, vielleicht sogar gefährdet sei, jedenfalls riskiert werden müsse. Sollte nun die Einheit verbürgt sein, so war das nur möglich vermittelst der Infallibilität; sollte dagegen die Wahrheit immer reiner und völliger erkannt werden, so war das nur möglich auf dem Wege der unablässigen Prüfung und Kritik. So stand man vor einer verhängnisvollen Alternative. Entschied man sich für die Infallibilität, so hieß das, sich von der Pflicht der steten Prüfung im Lehrgebiete gänzlich lossagen; und das hieß: Die Wahrheit riskieren um der Einheit willen; und das hieß: die Einheit in die erste Linie stellen, und die Wahrheit in die zweite. Daß dies eine schwere Versündigung an der Wahrheit sein würde, liegt auf der Hand. Aber wie schwer? Die Annahme des Infallibilitätsdogmas ist nicht etwa ein einmaliges Vergreifen an der Wahrheit, sondern es wird zugleich die Umkehr von diesem Fehltritte unmöglich gemacht; mit andern Worten: anstatt der unaufhörlichen Buße hat man das schnurgerade Gegenteil gewählt, ein unaufhörliches Versündigen an der Wahrheit, und zwar an der Wahrheit, bei welcher es sich um das Heil der Seele handelt. Ob es wohl eine größere Sünde geben kann, als ein solches Sichverpflichten zu einem stetigen Versündigen? — Doch nicht genug. Da dieses Sichverpflichten zu einem stetigen Versündigen an der Wahrheit geschähe, um das hohe Gut der Kircheneinheit zu sichern, so träte darin die weitere moralische Verirrung zu Tage, daß man wähnt, ein guter Zweck könne das schlechte Mittel heiligen. — Noch mehr. Die Einheit ist etwas rein Formales; sie kann daher nur so lange und so weit ein Gut sein, als sie die Wahrheit besitzt; sie wird aber sofort zu einem ebenso schlimmen Übel, wenn und soweit sie die Wahrheit verliert. Da nun die Infallibilität nicht bloß die etwa vorhandenen Trübungen und Irrtümer der Lehre für immer konserviert, sondern auch das tiefere Eindringen in die Wahrheit teils höchlich erschwert, teils unmöglich macht, so ist die erstrebte Einheit, soweit diese Schädigungen der Wahrheit reichen, ein Übel. Fanden wir vorhin das Mittel schlecht, so ergiebt sich jetzt, daß auch der Zweck kein makelloser mehr ist.

Wie die römische Kirche bei der Alternative, ob die Einheit oder die Wahrheit zu oberst stehen solle, sich entschieden hat, wissen wir. Ist ihr

nun die dreifache schwere Versündigung, die damit begangen wurde, wirklich nicht zum Bewußtsein gekommen? Es fällt einem schwer, dies anzunehmen zu sollen, da man dann eine überaus arge Verdunkelung des moralischen Blickes voraussetzen müßte. Hätte sie aber jene Versündigungen ja gefühlt und trotzdem den verhängnisvollen Schritt gethan, so würde das eine so tiefe Versunkenheit der moralischen Gesinnung in sich schließen, daß einem diese Annahme noch weniger zulässig scheint. Das psychologische Rätsel steht also immer noch ungelöst vor uns. Die Einheitsidee hat uns zwar gezeigt, daß sie es gewesen ist, welche zu dem Infallibilitätsdogma den Antrieb gab. Auch hat sie dieses Dogma insoweit ein wenig verschönert, als jetzt das Gelüst nach infallibler Autorität, falls es im Klerus vorhanden war, verdeckt wurde. Alle übrigen Sünden, welche an der Infallibilität haften, stehen jedoch nach wie vor nackt und bloß da. Sind sie nun trotzdem nicht deutlich gemerkt worden, so muß es noch einen unbekannten, vierten Faktor geben, von dem die Verhüllung ausgegangen ist. Suchen wir ihn zu ermitteln.

Bis dahin, d. i. bis zur Feststellung des Infallibilitätsdogmas, stand der Grundsatz von der beständigen Prüfung, auch hinsichtlich der Lehre, zwar theoretisch noch in Geltung; allein praktisch war auf dem Lehrgebiete die Kritik schon seit langem mehr und mehr vernachlässigt worden. Um so eifriger hatte man sich dagegen bemüht, den Zusammenhang mit der Vergangenheit festzuhalten. An und für sich würde dieser konservative Zug gut und löblich gewesen sein, wenn ihm der Wahrheitswächter, die unabläßige Prüfung, zur Seite geblieben wäre; so aber, ohne diesen Wächter und Warner, wurde das Gute dieses konservativen Strebens unvermeidlich zum Übel, der vermeintliche Zurechtführer zum Verführer. Was Wunder, wenn auf dem Wege dieses unbewachten und ungewarnten Konservatismus die Kirche sich immer mehr daran gewöhnte zu denken, daß sie in ihrer Lehre die reine Wahrheit besitze, ohne alle Flecken und Runzeln und mit den Altvätern bis zu den Aposteln hinauf in Übereinstimmung sei? Und wie sollte ihr das auch zweifelhaft sein, da sie sich ja das Zeugnis geben durfte, die Tradition mit aller Sorgfalt festgehalten zu haben? Überdies wurde diese Ansicht von der Reinheit der Lehre noch von zwei andern Seiten her gestützt und bekräftigt. Einmal durch das allmählich aufgekommene Dogma von der hohen Würde des geistlichen Amtes, wonach nun der Klerus über dem ungeweihten, ungelehrten und leicht irrenden Laienchristen hoch emporgehoben war, und zum andern durch das Dogma von der sog. apostolischen Succession. Denn wenn der Klerus über die dunkle Sphäre des Laientums erhoben war, wenn er ferner gleichsam vermittelst einer geistig-elektrischen Leitungskette mit den

geistgesalbten und irrtumsfreien Aposteln in Verbindung stand, und wenn derselbe endlich die Tradition mit aller Sorgsamkeit und Treue festgehalten hatte; wie sollte es da noch ungewiß sein, ob die von ihm festgestellte Lehre die reine und lautere Wahrheit enthalte?

Da haben wir den gesuchten vierten Faktor auf dem abschüssigen Wege zur Infallibilität. Es ist der, zwar nicht dogmatisch geforderte aber allmählich entstandene faktische Glaube an die volle Reinheit der recipierten Lehre, — ruhend auf den genannten drei Stützen: dem konservativen Festhalten an der Tradition, dem Dogma von der vormundschaftlichen Würde des geistlichen Amtes und dem von der sog. apostolischen Succession. Man sieht sofort, daß dieser Überglaube bereits dicht an die Infallibilitätsidee herangerückt war. Um vollends dahin zu gelangen, bedurfte es nur noch eines letzten kleinen Schrittes. Was konnte davon abhalten ihn zu thun? Hatte denn diese Idee, von jenem Glaubens-Standpunkte aus angesehen, noch irgend etwas Bedenkliches, Abschreckendes an sich? Die Lehre, welche man besaß, war — dem faktischen Glauben nach — unzweifelhaft rein und lauter. Trat jetzt das Unfehlbarkeitsdogma hinzu, so brachte das vorab den großen Vorteil, daß nun diese reine und lautere Wahrheit für alle folgenden Geschlechter sicher erhalten blieb. Zum andern wurde dadurch das hohe Gut der kirchlichen Einheit gleichfalls für immer gewahrt. So war denn die Wahrheit geschützt, ohne daß die Einheit riskiert zu werden brauchte, und die Einheit geschützt, ohne daß die Wahrheit riskiert zu werden brauchte. Die Wahrheit wie die Einheit ruhte auf einem unerschütterlichen rocher de bronce, und beide waren wie mit unzerbrechbaren eisernen Klammern verbunden. Und endlich: ließ sich etwa befürchten, daß die Weiterforschung darunter leiden würde? Nein, das neue Dogma will ja nicht die tiefere Forschung hemmen; aber es bürgt dafür, daß dieselbe in Zukunft ebensowenig irre gehen werde, als sie bisher irre gegangen war. — Was konnte nun abhalten den letzten kleinen Schritt zu thun? Hatte doch das Infallibilitätsdogma für den bezeichneten Glaubensstandpunkt nicht nur nichts Bedenkliches und Abschreckendes an sich, sondern im Gegenteil lauter Einladendes und Wünschenswertes, ja es schien geradezu die noch fehlende Krönung des ganzen Kirchenbauwerks zu sein. Diese Krönung ist denn auch geschehen.

Besinnen wir uns, wie wir selber oben das Wesen des Infallibilitätsdogmas kennen gelernt haben: als ein Sich-verpflichten zu einem steten Versündigen an der Wahrheit, ungerechnet, daß ein verwerfliches Mittel gebraucht wird für einen Zweck, der obendrein selber nicht makellos ist. Bedenkt man nun, daß die Gläubigen auf römischer Seite von diesen unmoralischen Charakterzügen nichts gesehen haben, viel-

mehr lauter Gutes, Löbliches und hoch Wünschenswertes zu sehen meinten: so kommt es einem vor, als ob hier eine Art Zauberei stattgefunden haben müßte. Und doch ist alles natürlich zugegangen, wie wir sehen werden.

Führten die vorbereitenden Schritte schließlich zu einem letzten, der mit einem so argen unmoralischen Makel behaftet ist, so müssen sie selber schon die Keime zu dieser Unmoralität enthalten haben. Freilich, wenn jemand einem katholischen Gläubigen diese Keime bemerkbar machen will, so wird er finden, daß dies nicht leicht, ja fast unmöglich ist.

Vergegenwärtigen wir uns das etwas näher.

Als vierter und Hauptfaktor zu dem letzten, abschließenden Schritte zeigte sich uns der treuherzige faktische Glaube an die Reinheit der bisherigen Kirchenlehre. Mag diese Kirchenlehre so viele Irrtümer enthalten, wie sie will, — wenn der einzelne Gläubige diese Irrungen nicht merkt, so kann man ihm wegen seines Glaubens auch keinen moralischen Vorwurf machen. Dieser Hauptfaktor ist also trotz der objektiven Mängel der Kirchenlehre doch subjektiv tadelsfrei. — Fassen wir jetzt seine drei Hülfsstützen ins Auge. Die erste, das konservative Werthalten der Tradition, haben wir selbst an und für sich als berechtigt anerkannt; will man nun darauf verweisen, daß auch der andere Wahrheitswächter, die stete Prüfung, dabei sein müsse, so wird römischerseits erwidert: Die Kirche habe das bis dahin auch nie bestritten. So läßt sich also auch an diesem Punkte nicht deutlich nachweisen, daß ein Fehltritt mit im Spiele ist. — Was dann endlich die beiden letzten Hülfsstützen betrifft — die Dogmen von der Priesterwürde und der apostolischen Succession — so wird römischerseits behauptet, diese Lehren seien nicht nur in der Tradition, sondern auch in der heiligen Schrift begründet. Hier würde demnach erst ein verwickelter und schier endloser exegetischer Streit auszufechten sein; und so wäre an eine Untersuchung des moralischen Charakters dieser Dogmen gar nicht einmal heranzukommen. Summa: in allen diesen vier Lehrpunkten sind, wie wir wissen, die unmoralischen Anfänge oder Keime zu der schweren Versündigung des Unfehlbarkeitsdogmas thatsächlich enthalten, aber dieselben sind teils so stark verhüllt, teils dergestalt mit dogmatischen Schutzwehren umgeben, daß ein direkter Nachweis, der für einen katholischen Gläubigen überzeugend wäre, unthunlich ist. Diese sonderbare verdrehte Lage der Dinge will sehr gemerkt sein; dann kommt der Blick von selbst auf die rechte Spur; um zu finden, wie jene arge Versündigung an der Wahrheit psychologisch begonnen hat.

Die Abkehr von dem Wahrheitswächter, der steten Prüfung, ist nicht auf einmal, sondern allmählich geschehen und dazu unvermerkt. Aber warum unvermerkt? Weil sie ursprünglich nicht auf Grund einer

theoretischen Erwägung geschah, sondern rein praktisch; nicht absichtlich, sondern aus Vergeßlichkeit; dazu war es nicht eine Begehungs-, sondern eine Unterlassungssünde. Die Prüfung wurde irgend einmal, wo sie hätte geschehen müssen, unabsichtlich versäumt — und dann ein zweites Mal und drittes Mal und so fort. Wäre es eine aktive, eine Begehungssünde gewesen, so würde sie wohl eher zum Bewußtsein gekommen sein; beim passiven Unterlassen aber, wenn es aus Vergeßlichkeit geschieht, fällt der Fehler nicht in die Augen, weil eben nichts da ist, was in die Augen fallen kann, nämlich keine Aktion. Tritt nun von außen her keine Mahnung ein, so wäre es möglich, daß ein wiederholtes und selbst ein immer häufiger werdendes Versäumen nicht zum Bewußtsein käme; ja, es wäre nicht bloß möglich, sondern vielmehr wahrscheinlich.

In den Anfängen mag das jeweilige Unterlassen der ernstlichen Prüfung und Kritik vielleicht nur ein ganz geringes, fast unmerkliches Abweichen von dem geraden Wahrheitswege zur Folge haben; im Verfolg aber kann es gehen, wie es einem Wanderer im dichten Nebel auf freiem Felde zuweilen geht, daß nämlich das Abweichen von der rechten Richtung schlimmer und schlimmer wird; und bei immer häufigerem Unterlassen der Prüfung ist dies nicht bloß möglich oder wahrscheinlich, sondern ganz gewiß.

Es wird dies noch deutlicher werden, wenn wir uns darauf besinnen, was für ein Fehltritt es eigentlich ist, welcher bei solchem Versäumen begangen wird. Wir haben oben das Princip der steten, unablässigen Prüfung den Wahrheitswächter genannt. Dieses Princip ist aber ein moralisches, vollends da, wo es sich um das Erforschen von Wahrheiten handelt, welche das Heil der Seele betreffen. Die Prüfung und Reform versäumen, wo sie geschehen müssen, heißt also die Warnstimme des moralischen Wahrheitswächters, d. i. die Stimme des Gewissens, nicht hören. Dieses Nichthören ist demnach objektiv, als That, ein moralischer Fehltritt. Geschieht es nicht absichtlich, sondern aus Vergeßlichkeit, so wird die Person nur insoweit ein Vorwurf treffen, als die Vergeßlichkeit vielleicht nicht ohne Schuld ist. Gleichwohl hat das Wiederholen dieses Fehltrittes, und vollends das andauernde, schlimme Folgen, — nämlich diejenigen, welche jedes üble Thun hat, wenn es allmählich zur Gewohnheit wird. In diesem Falle sind die Folgen doppelter Art. Fürs erste bleibt durch das wiederholte Unterlassen des Prüfens etwas rückständig in der Erforschung der Wahrheit: es entstehen Trübungen im Erkennen, aus den Trübungen entstehen Verdunkelungen, schließlich positive Irrtümer, welche für Wahrheit gehalten werden. Das die objektive Folge. Die zweite, die subjektive, ist noch schlimmer. Wie beim häufigen Spielen auf einem verstimmten Musikinstrumente das musikalische Gehör auf die

Dauer so abgestumpft wird, daß es zuletzt die falschen Töne nicht mehr merkt; so ergeht es auch beim häufigen und andauernden Nichtachten auf die Stimme des Gewissens in irgend einem Punkte: das moralische Gefühl wird in der betreffenden Richtung abgestumpft und schließlich vielleicht so sehr, daß aus dem Nichthören ein Nichthören**können** entsteht. Dieses Nichtkönnen heißt hier: von innen her, ohne eine Mahnung von draußen, kommt es nicht mehr zum Bewußtsein, daß ein häufiges Versäumen der pflichtmäßigen Prüfung stattgefunden hat, und daß ein andauerndes Versündigen an dem obersten Wahrheitsgesetze gewesen ist. Ja, die Abstumpfung kann dergestalt zunehmen, daß, wenn wirklich eine Mahnung von außen kommt, dann dieselbe als unberechtigt abgewiesen und wohl gar die Verpflichtung zu einem steten Prüfen bestimmt verneint, mithin das moralische Grundgesetz der Wahrheitsforschung ausdrücklich verworfen wird. Da ist aus dem Nichtkönnen ein Nicht**wollen** geworden. Den Fall haben wir geschichtlich vor Augen. Als nämlich die Reformation durch Luthers erste These an dieses Grundgesetz mahnte, hat die römische Kirche die Anwendung desselben auf ihre Lehre abgewiesen und das Infallibilitätsdogma festgehalten.

Wir haben bisher jede der beiden Folgen für sich allein betrachtet. Dieselben wirken aber auch gegenseitig aufeinander ein. Bedenken wir jetzt auch diese **Wechselwirkung**. Was es mit der Wechselwirkung zweier Faktoren auf sich hat, kann man sich an einem bekannten physikalischen Vorgange anschaulich machen. Ich denke an das Zusammenwirken von Adhäsion und Kohäsion, wenn ein enges, sog. Haarröhrchen in eine Flüssigkeit gestellt wird. Die Adhäsion für sich allein kann die Flüssigkeit nur ein klein wenig am Rande des Innenraums in die Höhe ziehen; und die Kohäsion kann nun ihrerseits für sich allein nichts weiter thun, als die in der Mitte der Röhre tiefer stehende Flüssigkeit bis auf das Niveau der Randhöhe emporziehen. Und doch, weil dieses zweifache Emporziehen — zuerst am Rande, dann in der Mitte — fort und fort geht, so sieht man mit Erstaunen, daß die Flüssigkeit immer höher und höher steigt und dazu mit einer gewissen Schnelligkeit. — Ähnlich geht es bei der Wechselwirkung zweier Faktoren auf dem **geistigen** Gebiete. In unserm Falle sind es die aus dem Vernachlässigen der Prüfung entstandenen ersten positiven **Irrtümer** in diesen oder jenen ethischen oder dogmatischen Lehrpunkten, womit der Prozeß beginnt. Jeder dieser Irrtümer hat dann in den betreffenden Punkten subjektiv ein erstes, vielleicht nur minimales **Abstumpfen** des Wahrheitssinnes zur Folge. Aus dieser Abstumpfung, verbunden mit jenen Anfangsirrungen und dem fortgesetzten Versäumen der Prüfung, entstehen unvermeidlich an den verschiedenen Punkten wieder **neue**

Irrtümer die jetzt vielleicht schon schlimmerer Art sind. Diese Irrungen zweiten Grades bewirken wieder weitere Abstumpfung und zwar nicht bloß hinsichtlich der Auffassung der Objekte, sondern auch hinsichtlich der Prüfungspflicht; und daraus gehen denn auf dem bezeichneten Wege abermals neue Irrtümer hervor. So arbeitet diese furchtbare Zwickmühle weiter, solange die Grundversündigung, das Versäumen der Prüfung in den betreffenden Lehrpunkten, andauert. Wohin das schließlich führen muß, kann man sich unschwer vorstellen. Doch mögen ein paar Beispiele den beschriebenen Verschlimmerungsprozeß noch etwas näher zur Anschauung bringen.

Bekanntlich kam in der alten christlichen Kirche schon nach einigen Jahrhunderten der ethische Irrtum auf, daß der Cölibat heiliger sei als der Ehestand, wodurch denn der Grundstein zum Klosterwesen gelegt wurde. Jener Irrtum schloß jedoch noch nicht die Konsequenz ein, daß auch ein in jungen Jahren für die ganze Lebenszeit geltendes Cölibatsgelübde für unbedenklich oder gar für löblich angesehen werden müsse. Diese Konsequenz ließ aber nicht lange auf sich warten, und damit war dann dem Klosterwesen vollends Thür und Thor geöffnet. Das drängte wieder zu neuer Konsequenz. Wenn die Geistlichen Vormünder der Laien sein sollten, konnte es da zulässig sein, daß dieselben an „Heiligkeit" hinter den Klosterlaien zurückständen? So durfte denn die Kirche schließlich den weiteren Schritt nicht scheuen, zumal auch andere „gute Zwecke" ihn empfahlen, den Weltpriestern den Cölibat aufzuzwingen.

Ein zweites Beispiel wird den Verschlimmerungsverlauf an einem noch wichtigeren Lehrpunkte zeigen. Daß die römische Kirche die traditionell überkommenen Lehren, Verfassungseinrichtungen, Kultusformen und Erziehungsgrundsätze wert hielt, war nicht nur untadelig, sondern recht und löblich. Daß sie dann diese Traditionen auch fest hielt — so lange, als man nichts Besseres an die Stelle zu setzen wußte, ist ebenfalls nur zu billigen, denn bekanntlich muß beim Marschieren eines der Beine sicher feststehen, wenn das andere ausschreiten soll. Als man aber anfing, im stetigen Prüfen der Traditionen lässig zu werden, da gewöhnte man sich allmählich daran, zu meinen, daß auch ohne fleißiges Ausschreiten vorwärts zu kommen sei. Damit begann denn auch ein merkliches Abstumpfen des Wahrheitssinnes. Aus jener ersten Verdunkelung des Blickes ging nun wieder ein Zunehmen der Lässigkeit im Prüfen hervor, und das hatte dann ein abermaliges Abschwächen des Wahrheitssinnes zur Folge. So ging es fort, bis allmählich auch das halb und halb in Vergessenheit geriet, daß nicht das feststehende Bein, sondern das ausschreitende der eigentliche Faktor des Vorwärtskommens ist, d. h. daß das stete, un-

aufhörliche Prüfen, auch bei den traditionellen Lehren, als die oberste Bedingung des Wahrheitsfindens angesehen werden muß. Hatte man bisher wegen der Lässigkeit im Prüfen und der zunehmenden Abstumpfung des Blickes faktisch keine Mängel in den traditionellen Lehren und Formen gefunden, so kam es jetzt nur zu bald dahin, daß man die vorhandenen Mängel gar nicht mehr finden konnte. So wurden denn die traditionellen Lehren in Ethik und Dogmatik für ausgemachte Wahrheit gehalten. Damit war die erste Hauptstation auf der abschüssigen Bahn erreicht. Nun ging es in Eile vorwärts. Durfte die Tradition für untrüglich gelten, so hatte man damit einen sicheren, festen Standpunkt in der Wahrheitsforschung gewonnen. Denn da die Tradition wissenschaftlich ausgeprägte und durch vielhundertjährige Erfahrung bewährte Lehren enthielt, so war sie nicht bloß gleich der heiligen Schrift untrüglich, sondern nunmehr auch Wegweiser und Norm für die weitere Schriftauslegung. Mit dieser Feststellung des sog. Formalprincips war man denn glücklich zur zweiten Hauptstation gelangt. Jetzt fehlte bloß noch die abschließende Krönung des Werks. Sie ergab sich, wie das höher und höher Steigen der Flüssigkeit im Haarröhrchen, gleichsam von selbst. Hatte die Kirchenleitung bis dahin nur reine und lautere Wahrheit gefunden, so lag darin unwidersprechlich der Beweis, daß sie wenigstens bisher thatsächlich infallibel gewesen war. War sie nun in der langen Vergangenheit infallibel gewesen, wer konnte da noch zweifeln, daß sie es in der Zukunft gleichfalls sein würde? Das Wahrheitsgewissen erwies sich auch genugsam abgestumpft, um nicht daran zu zweifeln. So trat denn das Infallibilitätsdogma in Kraft: die Wechselwirkung jener zwei Faktoren, die wir oben kennen lernten, hatte im Lehrartikel von der Tradition jetzt ihr Werk vollbracht. Wo in den übrigen Lehrpunkten das Prüfen, d. i. die Buße, in irgend einem Maße versäumt wurde, da vollzog sich natürlich ein ähnliches Steigen der Verirrung. Wenn in unsern Tagen die infallible Lehrautorität auch dem Papste als Einzelperson zugesprochen werden konnte, so war das wohl nur eine praktische Konsequenz des bisherigen Dogmas, daneben aber doch ein deutliches Zeugnis, daß die Abstumpfung des Wahrheitssinnes noch weiter zugenommen hatte.

Unser Ausblick in die Kirchengeschichte mache hier einstweilen halt. Was ist das Ergebnis?

Wir hatten die Frage gestellt, ob die wesentlichen Lehrunterschiede zwischen der katholischen und der Reformationskirche auf eine einzige letzte Quelle zurückgeführt werden könnten. Bisher wurde angenommen, daß sie aus zwei Quellen stammten: aus der abweichenden Fassung des sogen.

materialen und des sogen. formalen Princips. Unsere Untersuchung hat dagegen gezeigt, daß es in der That eine einzige, eine Centralquelle giebt, aus welcher alle jene Lehrunterschiede geflossen sind. Es ist der Grundsatz von „der steten, unaufhörlichen Buße", bei dem die Spaltung beginnt. Die evangelische Kirche bekennt sich zu diesem Grundsatze, und zwar für das Lehrgebiet wie für das Leben, in seinem ganzen Vollsinne.*) Die katholische Kirche nimmt denselben in seinem Vollsinne nicht an; seine Anwendung auf das Leben wird beträchtlich abgeschwächt, und seine Anwendung auf die bereits festgestellte Lehre gänzlich verworfen. So wissen wir denn — das ist das erste bedeutsame Ergebnis — wo der Schlüssel zur katholischen wie zur evangelischen Kirchengeschichte liegt. Alle Irrtümer und praktischen Verkehrtheiten im römischen Kirchenwesen, sofern sie principieller Art sind — sei es in der Ethik oder in der Dogmatik oder in der Verfassung oder im Kultus oder in der Erziehung oder im Verhalten zum Staate, — sie haben alle ihren letzten Ursprung lediglich in der Abschwächung resp. Verwerfung jenes fundamentalen Grundsatzes. Und andrerseits: was die evangelische Kirche in allen jenen Stücken Richtigeres und praktisch Besseres besitzt, das verdankt sie in letzter Instanz lediglich ihrem entschiedenen Bekenntnis zur steten, unaufhörlichen Reformation.

Daraus folgt freilich auch weiter — und damit macht sich vollends klar, was der Schlüssel zur Kirchengeschichte zu bedeuten hat —: wofern die evangelische Kirche selber noch mit irgend welchen Irrtümern und praktischen Verkehrtheiten beschwert wäre, so würde das beweisen, daß sie ihr gutes Bekenntnis bezüglich des Bußbegriffs in der Praxis doch noch nicht nach allen Seiten durchgeführt hätte.

Ohne Zweifel beginnt der Leser zu merken, daß es nicht gleichgültig sein kann, ob die Centralquelle der Differenzen zwischen den beiden Kirchen gekannt ist, oder nicht. Erproben wir das Gefundene an einem Anwendungsbeispiele, das jedem vor Augen steht.

Bekanntlich konnte die Reformation in ihrer Jugendkraft schon in verhältnismäßig wenigen Jahren sich mächtig ausbreiten. Seitdem sind über 300 Jahre vergangen. Obwohl nun die evangelische Kirche eine wesentlich gereinigtere Lehre besitzt als die römische, so hat sie doch dieser gegenüber in dieser langen Zeit trotz alles Disputierens und andern Bemühens keinen nennenswerten Zuwachs gewinnen können. Wohl manchem evangelischen Christen mag diese auffällige und nicht eben ruhmvolle That-

*) Ob sie dies ihr theoretisches Bekenntnis auch überall und nach allen Seiten praktisch durchführt, geht uns hier nicht an; wir reden jetzt bei beiden Kirchen nur von ihrem Lehrsystem und seinen Konsequenzen.

sache häufig schwer auf dem Herzen gelegen haben. Gewiß hat mancherlei zusammengewirkt, um dieses Stillstehen der reformatorischen Bewegung hervorzurufen; uns aber ist von vornherein klar: der entscheidende Hauptgrund muß in irgend einem Versäumnis der evangelischen Kirche liegen. Worin dieses Versäumnis besteht, kann nach dem oben Gesagten nicht zweifelhaft sein. Wenn jemand einen andern, der eine irrige Ansicht hegt, von seinem Irrtum überzeugen will, so muß bekanntlich die Besprechung bis auf den Punkt zurückgehen, wo der Irrtum seinen Ursprung hat, um zu versuchen, ob er ihm dort den Denkfehler klar machen kann; geschieht das nicht, so ist alles übrige Disputieren vergeblich, weil die vorgebrachten Gründe den Standpunkt des Gegners nicht erreichen, mithin völlig wirkungslos bleiben. Ein solcher Disput ist nichts anderes wie wenn zwei miteinander fechten, von denen der eine auf diesem, der andere auf jenem Berge steht, so daß alle ihre Hiebe leere Luftstreiche sind. In der Kontroverse zwischen den beiden Kirchen hat man nun auf evangelischer Seite bisher sich damit begnügt, alle Lehrunterschiede auf die zwei Differenzen im Material- und Formalprincip zurückzuführen. Wie wir oben gesehen haben, sind aber diese beiden vermeintlichen Grundquellen selber nur abgeleitete, also bloße Symptome des eigentlichen Grundübels. Wenn dem so ist, welchen Erfolg kann es dann haben, daß die evangelischen und katholischen Theologen über das Material- und Formalprincip oder gar über die daraus weiter folgenden Unterscheidungslehren sich herumstreiten? Offenbar trotz des lauten Gelärms keinen andern, als es haben würde, wenn zwei streitende Heere sich gegenseitig mit bloßem Pulver anknallten, oder wenn ein Arzt, der den eigentlichen Grund und Sitz der Krankheit nicht kennt, an den Symptomen herumkurieren wollte. Kann jetzt der mehrhundertjährige Stillstand der reformatorischen Bewegung noch befremdlich sein?

Es läge hier die Frage nahe, wie man es sich erklären soll, daß die evangelischen Theologen es unterlassen haben, nach der wahren, einigen Grundquelle der Differenzen zu forschen. Ich muß jedoch diese nützliche Untersuchung einstweilen dem Leser selber anheimgeben, um dafür auf einen zweiten interessanten Punkt im Ergebnis unserer kirchengeschichtlichen Betrachtung aufmerksam zu machen.

---

4. Die maßgebende Bedeutung und Keimkraft der ersten These Luthers.

a) Zum jährlichen Gedenkfeste der Reformation hat die evangel. Kirche den Tag gewählt, an welchem Luthers Thesen wider den Ablaß zuerst an

die Öffentlichkeit traten. Mit gutem Recht; waren es ja diese Thesen, wodurch der große kirchliche Reinigungsprozeß seinen Anfang nahm. Es giebt aber auch noch andere, gewichtigere Gründe, welche uns mahnen, diesen Tag im Gedächtnis zu halten. Wir werden sie kennen lernen. Bekanntlich waren auch früher schon wiederholt ernstliche und kräftige Antriebe zur Kirchenreinigung versucht worden, so z. B. von den Waldensern, von Wiclef, von Huß; aber ohne eine nachhaltige, nicht mehr zu stillende Bewegung hervorrufen zu können. Woran mag es nun gelegen haben, daß durch Luthers erstes Auftreten eine Bewegung im großen Stil entstand und dazu eine solche, die unaufhaltsam weiter drängte, obwohl seine Thesen nicht einmal ein einziges eigentliches Dogma antasteten, sondern nur die ärgerliche Handhabung desselben, während doch die Kritik jener Vorläufer weit tiefer gegriffen hatte? Im Blick auf diese Ungleichheit der beiderseitigen Versuche, hat der größere Erfolg in jenem Falle offenbar etwas Rätselhaftes an sich.

Die Kirchenhistoriker pflegen über diese Frage zu sagen: daß die Reformation jetzt gelang, hat viele und vielerlei Gründe; einmal wirkten mit die früheren Reformversuche (Waldenser u. s. w.), sodann die immer mehr zunehmende Verderbtheit der Kirche, ferner eine lange Reihe günstiger Zeitumstände (Buchdruckerkunst, Humanismus, gewisse politische Verhältnisse u. s. w.) und endlich Luthers gewaltige Persönlichkeit inmitten einer Schar tüchtiger und treuer Helfer. Dies alles ist unzweifelhaft richtig, ganz richtig; allein wenn das Reformationswerk nach seiner ganzen Größe, nach seiner vollen Bedeutung für die damalige wie für alle Folgezeit verständlich werden soll, dann bedarf diese Antwort doch einer notwendigen Ergänzung. Es hat noch ein Faktor mitgewirkt, welcher den Kirchenhistorikern entgangen zu sein scheint; und das ist gerade der, welcher vor allem hätte genannt werden müssen, weil er wichtiger ist als alle günstigen Zeitumstände samt den vorlaufenden Reformversuchen, wichtiger sogar als Luthers gewaltige Persönlichkeit, da dieser erst dadurch der glaubens-, willens- und leidensstarke Mann geworden ist, der er war. Kurz, es ist der Faktor, in welchem die eigentliche Triebkraft lag. Worin besteht er denn? Sehen wir zu.

Wenn man sagt: mit Luthers Thesen habe die Reformation ihren Anfang genommen — in dem Sinne, wie es unser Gedächtnisfest meint, so ist das nur ein kleiner Bruchteil der Wahrheit. Die ganze Wahrheit muß lauten: die Reformation ist daraus hervorgegangen, nämlich so, wie aus einem Samenkorn die ganze Pflanze hervorgehet. Soll ein solcher Same sich entwickeln, so muß ja mancherlei dazu mithelfen: Wärme, Feuchtigkeit, Luft, Licht, ein Wurzelboden &c.; allein dies alles sind nur

bedingende Faktoren, während der ursächliche Faktor oder die eigentliche Triebkraft, wie jeder weiß, im Samenkorn selber liegt. Wäre nun die Reformation aus Luthers Thesen wirklich ursächlich hervorgegangen, so müßte dort auch ein solcher triebkräftiger Same vorhanden sein. Er ist in der That da: es ist der große Grundsatz, den die erste These ausspricht — der Grundsatz von der steten, unaufhörlichen Buße; die übrigen Thesen sind allesamt nur die bergende Hülle und Schale des unscheinbaren und doch die ganze Kirchen- und Weltreform in sich schließenden Wahrheitskerns. Diese Wahrheit, wenn sie einmal in ihrem Vollsinne klar und deutlich ausgesprochen ist, läßt der Menschheit keine Ruhe, bis alle ihre Forderungen vollständig ausgeführt sind, wie auch Augustinus gesagt: „unser Herz ist ruhelos, bis es ruhet, o Gott, in dir." Die vorwärts drängende Triebkraft jenes Grundsatzes giebt auch schon in seinem Wortlaute sich kund. Was er gethan haben will, das soll stetig und unaufhörlich gethan werden; „stetig" d. i. ohne Unterbrechung, ohne Zaudern und Zögern; „unaufhörlich" d. i. kein Ende ohne Vollenden, kein Heiligkeits- und kein Infallibilitätsruhm, so lange der Mensch Mensch heißt. So drängt er vorwärts und wieder vorwärts; Pausieren duldet er nicht und noch weniger Stillstand. Wer sich zu ihm bekennt, von ganzem Herzen, — sei es ein Einzelner oder eine Gemeinschaft — der hat damit dem Ausruhen auf seinen Lorbeeren entsagt; behagt ihm das nicht, will er den Dränger durchaus los sein, nun, so muß er sich zum Papsttum bekennen, denn die Alternative heißt: entweder der schmale Weg der steten, unaufhörlichen Reform, oder der breite Weg der römischen Kirche, — einen dritten giebt es nicht.

Das Vorwärtsdrängen, welches von unserem Grundsatze ausgeht, meint aber nicht ein Streben ins Blaue, ins Unbestimmte hinein, unbekümmert um Richtung und Ziel. Wie dem Werdetrieb beim Samenkorn zugleich eine bestimmte Direktive innewohnt, so daß nicht etwas Beliebiges daraus entstehen kann, z. B. aus einer Eichel nicht etwa ein Dornstrauch oder gar ein Maikäfer, sondern eben nur ein Eichbaum: so verhält es sich auch mit der Triebkraft unseres Grundsatzes. Derselbe giebt dem Werden, das er hervorruft, deutlich das Ziel und den Weg dazu. Was er gethan haben will, stetig und unaufhörlich, das ist Besserung in allem, was zum Wesen der Persönlichkeit gehört, also beides im Wollen und im Wissen oder im Leben und in der Lehre, und wiederum beides beim Einzelnen wie bei der Gemeinschaft. Sehen wir zu, ob diese Direktive auch wirklich bestimmt und deutlich ist.

Zum ersten: was ist das Ziel? Ausgestaltung der Persönlichkeit — zum „Bilde Gottes", wie der schöne biblische Ausdruck lautet, oder gemäß der ihr eingeschaffenen Gewissensanlage. Und was ist der Weg? ernstliches und unablässiges Besinnen — nach Anleitung der uralten Beichtfrage: Adam, Mensch aus Staub, wo bist du und wo ist dein Ziel? was bist du und was sollst du sein? Zum andern: was für ein Wissen ist gemeint, welches stetig geprüft werden soll? Hier zunächst dasjenige, welches das Heil der Seele betrifft, also das moralische und religiös-dogmatische; sodann aber auch jedes andere, sofern es die Persönlichkeit moralisch heben kann. Übrigens gilt das stetige Prüfen selbstverständlich für die Forschung überhaupt, also auf allen Gebieten, einmal, weil sie sonst nicht zu gesicherten Resultaten gelangen kann, sodann aber auch aus einem moralischen Grunde, nämlich deshalb, weil die Wahrhaftigkeit nicht duldet, an bloß scheinbarer Wahrheit sich genügen zu lassen und dieselbe für volle Wahrheit auszugeben. Zum dritten: von den beiden Gebieten, wo das unablässige Prüfen stattfinden soll, wird droben zunächst das Wollen (oder das Leben) und dann erst das Wissen (oder die Lehre) genannt. So verlangt es der Bußbegriff, wie ihn die richtige Moral versteht. Warum? Das Wissen, auch das dogmatische, ist an und für sich etwas rein Intellektuelles und gehört somit zur bloßen Kultur; erst wenn und soweit das rechte Wollen sich zu ihm gesellt, kann es auch eine moralische Bedeutung gewinnen. Daraus folgt: nicht am Wissen — heiße es, wie es wolle, und sei es so umfassend und gründlich, wie es wolle — kann entschieden werden, wie es um die wahre Würde und Schöne der Persönlichkeit d. i. um ihre Moralität steht. (Ähnlich verhält es sich mit den „guten Werken"; ob eine Handlung sittlich gut heißen darf, darüber entscheidet noch nicht ihr empfehlendes Aussehen und ihr nützlicher Effekt, sondern das Motiv, aus dem sie entsprungen ist.) Diese große Wahrheit hat Kant ein für allemal festgestellt durch den berühmten Satz, mit welchem seine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" beginnt: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter **Wille**." Oder wie die heilige Schrift es ausdrückt: „Der Mensch siehet, was vor Augen ist, der Herr aber siehet das Herz an." Demgemäß will der Bußbegriff in erster Linie das ins Auge gefaßt wissen, was über den Wert der Persönlichkeit entscheidet und der Kultur erst die volle Bedeutung verleiht, nämlich die moralische Gesinnung. Damit sind denn alle diejenigen ab- und zurechtgewiesen, welche vornehmlich nach dem Kulturfortschritt und wenig nach der Moralität fragen, oder welche, wie die Eudämonisten, nach der Moralität gar nicht fragen; nicht minder aber

auch diejenigen, welche eine religiöse Ansicht um deswillen, weil sie orthodox ist, schon für ein Kennzeichen einer guten Gesinnung halten. Viertens endlich: will die Buße zuerst und zuoberst an der Gesinnung ausgeübt sein, so heißt das ohne Zweifel nicht: man solle vor allem an den äußern Einrichtungen (in Staat, Kirche, Gesellschaft u. s. w.) reformieren und dann glauben, das Reformieren der Gesinnung mache sich jetzt von selbst; auch nicht: man solle an den gegnerischen Konfessionen und politischen Parteien fleißig Kritik üben, dieweil die eigene Konfession und Partei glücklicherweise des Kritisierens nicht sonderlich bedürfe; auch nicht: der Rechtgläubige solle den andern eifrig Buße predigen — unbekümmert, ob er selber vielleicht verwerflich sei.

In Summa: Luthers Fundamentalsatz dringt nicht auf ein Fortschreiten ins Ungewisse hinein, sondern zeigt zugleich das rechte Ziel und den richtigen Weg und beides mit aller Bestimmtheit.

Luthers These greift aber noch tiefer. Wüßten wir es nicht schon aus der kirchengeschichtlichen Betrachtung, so würden wir es aus dem vorher Gesagten ableiten können. Ist nämlich die unabläßige Buße der richtige Weg zum rechten Ziele, dann müssen alle diejenigen, welche von diesem Grundsatze in irgend einem Maße abweichen, je nach dem Maße des Abweichens notwendig auf dem Irrwege sein. Damit wird uns jetzt von einem andern Gesichtspunkt her bestätigt, was droben aus dem katholischen Lehrsystem im Detail bewiesen wurde: durch jenen Grundsatz ist zugleich klar und deutlich die eine letzte Centralquelle aufgedeckt, aus welcher alle theoretischen und praktischen Verirrungen der römischen Kirche entsprungen sind.

So war denn das erste Wort des Reformators nicht bloß der unfehlbare Wegweiser für die Innenarbeit der Reformationsgemeinde, sondern zugleich nach außen ein vollendeter sicherer Stoß mit dem Schwert des Geistes mitten in das Herz der römischen Irrtümer hinein, — ein Stoß, darob dieselben auf die Dauer notwendig hätten verbluten müssen, wenn die evangelische Kirche es verstanden hätte, die Wunde offen zu halten. Kurz, Luthers erste These enthält in nuce schon die ganze Reformation, — die ganze, weit hinaus über das, was die evangelische Kirche bisher in Arbeit und Waffenführung geleistet hat. Welch großartiger Aufschluß — durch ein einzig Wort.

Was für weitgreifende Konsequenzen in der Runde, in der Rückschau, inmitten der Gegenwart und für die Zukunft! Wenn einem dieser Weitblick zuerst sich aufthut, dann wird man anfangs förmlich stutzig. Es bricht da aus dem altbekannten schlichten Ausspruch, den man schon als Kind vollständig begriffen zu haben meinte, auf einmal ein blendender

Lichtstrom hervor, der unerbittlich in alle dunkeln Ecken und Winkel des Kirchenwesens und seiner Geschichte hineinleuchtet. Wie viel psychologisch Rätselhaftes wird da mit einem Schlage aufgehellt, aber nicht bloß im Irregehen und Selbstverhärten auf römischer Seite, sondern nicht minder im Versäumen und selbstgenüglichen Stillestehen auf der evangelischen. Doch nicht allein der Blick in die Vergangenheit wird klarer, auch der in die Zukunft. Dabei mag daran erinnert sein, worauf der Magus im Norden schon aufmerksam machte: erst wenn man die Zukunft versteht, d. h. Ziel und Weg sicher kennt, erst dann kann auch die Vergangenheit recht verstanden werden. Wer wird uns einmal eine Kirchengeschichte vom Standpunkte und im Lichte der Lutherschen Reformationslosung liefern? Mich dünkt, sie würde ein wesentlich anderes Aussehen haben als die bisherige. — Doch ich darf hier die Konsequenzen nicht weiter verfolgen und will nur eins noch sagen. Meines Erachtens ist Luthers Wort von der steten, unaufhörlichen Buße das inhaltschwerste und bedeutungsvollste, welches seit der Apostelzeit bis heute auf dem Kirchengebiete gesprochen wurde. Und daß diese Wahrheit ausgesprochen werden konnte, und daß sie nunmehr bei dem größten geschichtlichen Ereignis der nachchristlichen Zeit hell leuchtend am Eingang und an der Spitze steht — weiß jemand zu sagen, wie das zugegangen ist? — Wenn daher die Reformation nach ihrer Legitimation gefragt wird, so braucht nur stillschweigend auf Luthers erste These hingewiesen zu werden; denn siehe, das ist Gottes Finger. —

b) Vielleicht hat dem einen oder andern Leser schon lange die Frage auf der Zunge gelegen, ob dem Reformator die oben entwickelte Tragweite jenes Fundamentalsatzes schon damals vollständig klar gewesen sei. Ich will mit einigen Worten darauf eingehen, da es vielleicht dem Verständnis der ganzen Erörterung förderlich sein kann. Voraus ist zu beachten, daß Luther jene Wahrheit nicht erfunden, sondern gefunden hat — wie er das in der These auch selber ausspricht. Das tiefere Eindringen in das Wort seines Meisters „Thut Buße" geschah auf praktischem Wege, nämlich dadurch, daß er es mit dem, was die damalige Kirche ihn darüber gelehrt hatte, ernst und gewissenhaft nahm. Der Beweis dafür liegt in seinem Eintritt ins Kloster. Obwohl das ein Fehlgriff war, so hat es doch Gott gefügt, daß bei seiner Treue auch dieses fehlerhafte Mittel zum Guten mitwirken mußte. Der Bußbegriff erschloß sich ihm zunächst in seinem ersten, nötigsten und wichtigsten Sinn, nämlich in seiner Anwendung auf das eigenpersönliche Leben, auf die Gesinnung. Daher rührten seine schweren inneren Kämpfe im Kloster. Ihr Zusammenhang mit einem tieferen Erfassen des Bußbegriffes zeigt sich aber auch darin, daß seine Umgebung diese Kämpfe nicht verstand, selbst der einsichtige und

feinsinnige Dr. Staupitz nicht. Dieser auf praktischem Wege erlangte Fortschritt im Verständnis des Bußbegriffes — oder was dasselbe ist: der Moral — zunächst in der Anwendung auf das Leben, machte sich von da an aber auch bemerkbar in einer tieferen Erfassung der Lehre, d. h. hier der Dogmatik, indem er jetzt die heilige Schrift mit helleren Augen lesen lernte, als die scholastischen Dogmatiker es ihn gelehrt hatten. Diesem richtigeren Lesen verdankte er es nun, daß sein Gemüt aus den schweren Kämpfen erlöst wurde und zum wahren, bleibenden Frieden, zu der Glaubensgerechtigkeit in Christo durchdrang. Das war die heilvolle Rückwirkung des Bußprincips von der reformierten Lehre aus zur gewünschten Reform des Lebens. Gar bald machte sich dann seine tiefere Erfassung des Bußbegriffes auch an einer zweiten Stelle des Lehrgebietes bemerkbar — in der Kritik des skandalösen Ablaßhandels durch seine 95 Thesen. Damit trat die Doppelreform, die bisher nur in seinem Innern vor sich gegangen, nunmehr auch in der Öffentlichkeit, im Kirchenwesen auf: die Reformation war im Gange. Wie von da ab ein Lehrpunkt nach dem andern in kritische Untersuchung genommen wurde, bis die Kirchenreinigung in der Augsburgischen Konfession zum einstweiligen Abschluß kam, braucht nicht näher dargelegt zu werden.

Wie steht es nun um die obige Frage? Das eine wenigstens ist gewiß: seit der Apostel Zeit hatte niemand die Moral und damit auch den Bußbegriff so tief erfaßt wie Luther. Das geht schon daraus hervor, daß er eine unabläſſige Buße fordert. Bei ihr handelt es sich also nicht um etwas, woran man je und dann einmal denken mag, nicht um ein Sonntagswerk, sondern um ein tagtägliches; auch nicht um eine gewisse Anzahl oder gar Überzahl von Werken, sondern um ein einiges, ganzes Werk, um das Lebenswerk. In seiner Proklamierung der Glaubensgerechtigkeit kam dann auch noch der Paulinische Grundgedanke hinzu, den Kant später wissenschaftlich scharf formulierte: es handelt sich überhaupt nicht um Werke, um äußere Handlungen, da dieselben trüglich sind, sondern um das Herz, um die Gesinnung, ganz bestimmt gesagt: um den Willen; — oder wie Christus spricht: „Ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen." In dieser Beziehung war demnach der Bußbegriff so klar und rein erfaßt, daß für die spätere Theologie hier nichts mehr zu thun übrig blieb. Im übrigen, nämlich inhaltlich, hängt das vollere Erfassen dieses Begriffes davon ab, in welchem Maße die Moral ausgebildet ist, namentlich auch nach der wissenschaftlichen Seite. Das kann aber nicht das Werk eines einzigen Mannes sein, sondern läßt sich nur von der fortgesetzten Arbeit vieler im Laufe der Zeit erwarten. In dieser Beziehung kann daher von einem Vollsinne des Bußbegriffes

nur vergleichungsweise die Rede sein. Was nach den damaligen Vorarbeiten und Mitteln von der Moral gewußt werden konnte, das hat Luther ohne Zweifel vollaus gewußt.

Was dann endlich sein Wissen um die großartige Tragweite seines Fundamentalsatzes betrifft — als der einen und untrüglichen Centraldirektive beides für das Leben und für die Lehre und wiederum beides für die Innenarbeit und für die Waffenführung — so liegt wenigstens die Thatsache vor, daß er demselben eine solche Stelle gegeben (nämlich an der Spitze seiner Thesen) und ihn so gehandhabt hat, wie wenn ihm dessen weitreichende Bedeutung wirklich völlig klar gewesen wäre. Freilich wird und kann das nicht in dem Maße der Fall gewesen sein, wie es bei uns Nachgebornen möglich ist. Zweierlei aber läßt sich doch noch sagen. Einmal haben wir hier eine psychologische Thatsache vor uns, die sich in ähnlicher Weise auch anderwärts beobachten läßt. Wo einer gleich unserm Reformator durch die rechte Thür in die Theologie eintritt, d. i. durch die „enge Pforte“ der Bußpraxis, und auf diesem „schmalen Wege“ treulich ausharrt, da zeigt sich nicht selten ein instinktiver Wahrheitssinn mit so überraschendem Weit- und Scharfblick, sei es in wissenschaftlichen Fragen oder in praktischen, in Privatleben oder in Welthändeln, daß alles bloß schulmäßige Studieren und Forschen dagegen wie eitel Stümperei erscheint. Im kleinen läßt sich dies, wenn man sehen will, oft genug bei einfachen Christenleuten sehen. Als Beispiele großen und größten Maßstabes dürfen wohl, nach der Seite der menschlichen Entwicklung, auch die Propheten des Alten Bundes und speciell ihre messianischen Weissagungen hierher gerechnet werden. Zum andern sei daran erinnert, was schon Aristoteles als das Eigentümliche der organischen Entwicklung erkannt hat. Eine Pflanze z. B. zeigt auf allen Stufen ihrer Entwicklung etwas Ganzes, und das einfache Ganze der ersten Stufe, das Samenkorn, enthält potentiell schon das vollendete Ganze mit allen seinen Teilen. Ähnlich verhält es sich auch auf dem geistigen Gebiete. Ein Begriff, welcher wahrhaft genetisch entstanden ist, enthält potentiell auch schon alle seine Konsequenzen; und das nicht bloß, sondern er setzt sie auf die Dauer auch aus sich heraus; wie die Pflanze ihre Teile, wofern die mitwirkenden Nebenbedingungen hinzutreten. Zur genetischen Entwicklung eines Begriffes gehört nun, daß er aus der lebendigen Anschauung hervorgegangen und richtig abstrahiert sei. Bei einem moralischen Begriffe aber reicht die intellektuelle Anschauung nicht aus; es muß noch etwas hinzutreten, was die Schule nicht geben kann, nämlich die Beteiligung des Herzens und Willens durch praktisches Angreifen, kurz, die Selbsterfahrung, wodurch die Anschauung erst zu dem wird, was

hier allein gilt, zu einer lebendigen. Auf diesem schmalen Wege der ernstesten Selbsterfahrung war Luther zu seinem Vollbegriffe der steten, unaufhörlichen Buße gelangt. Potentiell besaß er demnach auch alle Konsequenzen desselben. Einiges davon hat er jedenfalls erkannt oder wenigstens geahnt. Das genaue Wieviel und Wieweit würde sich nur durch eine besondere Untersuchung ermitteln lassen.

---

5. Die grundlegende Bedeutung der Moral gegenüber der Dogmatik.

a) Sind die Ergebnisse unserer kirchengeschichtlichen Betrachtung jetzt alle aufgezählt? Noch immer nicht. Wie bedeutsam und gewaltig Luthers Fundamentalsatz auch bereits vor unsern Augen steht, — eine seiner Konsequenzen ist doch noch gar nicht zur Sprache gekommen. Diese aber ist, wie sich zeigen wird, gerade die allerwichtigste, — die, um deswillen wir die kirchengeschichtliche Betrachtung überhaupt vorgenommen haben.

Fixieren wir vorab kurz die weiten Lichtblicke, welche jener Grundsatz uns bis dahin erschlossen hat.

1. Er deckt die Urquelle auf, aus welcher alle Verirrungen der römischen Kirche geflossen sind.
2. Er hat die Reformation nicht etwa bloß eingeleitet, sondern dieselbe ist aus ihm hervorgegangen, nämlich so, wie aus einem Samenkorn die ganze Pflanze hervorgeht.
3. Wie er zu jener Reformation nicht nur den Antrieb gab, sondern auch eine untrügliche Direktive zum richtigen Verbessern — beides, des Lebens und der Lehre, und wiederum beides, für das Bauen und für die Waffenführung: so enthält er das alles auch für jedes weitere Reformieren in Gegenwart und Zukunft.

Es ist etwas Großes und Wunderbares, wie eine solche Fülle von Lichtskräften in einen einzigen Satz hat zusammengedrängt sein können. Und doch soll er noch mehr, noch bedeutsameres Licht in sich bergen? Wir werden es bald sehen.

Eine neue Seite jenes Grundsatzes und ein neuer Weitblick wird sich uns erschließen, wenn wir fragen: welchem Gebiete gehört derselbe an? Offenbar dem der Ethik. Buße ist ein moralischer Begriff; denn es handelt sich bei ihm nicht um ein Sein — wie in der Dogmatik und in allen übrigen theoretischen (erklärenden) Wissenschaften — sondern um

ein Sollen, womit es allein die Ethik zu thun hat. Die Dogmatik verwendet den Bußbegriff zwar auch; allein sie muß denselben aus der Ethik entlehnen.

Luthers Fundamentalsatz liegt also nicht auf dem Gebiete der Dogmatik, sondern auf dem der Ethik. Was will das bedeuten? Merkt der Leser bereits etwas von der großartigen Konsequenz, die hier im Anrücken ist?

Alle die zahlreichen Verirrungen der mittelalterlichen Kirche in der Dogmatik, in der Verfassung, im Gottesdienst, in der Erziehung, im Verhalten zum Staate und weiter die hemmenden Folgen dieser Verirrungen auf dem Kulturgebiete, — woher sind sie entstanden? In letzter Instanz lediglich aus einer mangelhaften Moral.

Und die ganze Kirchenreinigung des 16. Jahrhunderts in der Dogmatik, in der Verfassung, im Kultus, in der Erziehung, im Verhalten zum Staate, samt den großen Folgenwirkungen in allen Zweigen der Kultur — wodurch ist sie bewirkt worden? In letzter Instanz lediglich durch einen einzigen Moralsatz, oder allgemein ausgedrückt: durch eine gereinigte Moral.

Und alle weiteren Reformen in der Kirche wie in der Gesellschaft überhaupt, wofern sie wahrhaft heilbringend, also echte Reformen sein sollen, — wovon sind sie abhängig? In letzter Instanz lediglich von jenem Moralsatze Luthers, oder allgemein ausgedrückt: von der Reinigung und Ausbildung der Ethik.

Wie wird dem Leser bei diesen Ausblicken zu Mute? Sind wir wirklich wach, oder haben wir bloß so seltsam geträumt? Sieht es nicht aus, als ob in der hergebrachten Theologie das Unterste zu oberst und das Oberste zu unterst zu stehen käme? — Womit hat sich das wissenschaftliche Forschen und Lehren der Theologen in den fünfzehn Jahrhunderten vor der Reformation vornehmlich beschäftigt? Mit der Dogmatik, mit der Ethik fast nur nebenbei. Es ist in der That viel Fleiß aufgewendet worden, um die Dogmatik immer mehr systematisch auszubilden und immer besser wissenschaftlich zu begründen. Hielten die einen sich vornehmlich an die Exegese, so nahmen andere, denen das nicht genügte, auch die philosophische Spekulation zu Hülfe, und die dritten die tiefsinnig tastende Mystik. So trat denn ein theologisches Lehrsystem nach dem andern auf, eins das andere an Gelehrsamkeit und Scharfsinn überbietend, vielfach freilich auch an Spitzfindigkeit. Aber der Hauptgegenstand war die Dogmatik; die Moral dagegen kam nur inmitten des Dogmatischen vor und dazu anfänglich nicht als ein Ganzes, sondern so, daß eine kleinere oder größere Zahl einzelner Fragen besprochen wurde. Erst in der Mitte des

13. Jahrhunderts versuchte Thomas von Aquino in seiner „Summa" der Theologie eine methodisch-systematische Darstellung der ganzen Moral, allein auch hier tritt dieselbe gleichsam als ein Teil der Dogmatik auf. In der Wissenschaft spielte also die Ethik nur eine Nebenrolle, und das nicht bloß, sondern sie galt in der Begründung als abhängig von der Dogmatik. Der Gedanke, daß die Ethik einen bedeutenden Einfluß auf die Dogmatik ausübe und daß daher die letztere insoweit von der Ethik abhängig sei, scheint nie jemanden eingefallen zu sein, und wäre er ja einmal laut geworden, so würden wohl die meisten Theologen denselben als einen verdächtigen Fremdling oder gar sofort als ketzerisch angesehen haben. —

Blicken wir ferner auf die Streitfragen und Zerwürfnisse in diesem langen Zeitraume, so zeigt sich dasselbe. Wie zahlreich diese Kämpfe auch gewesen sind, so handelte es sich in denselben doch fast ausschließlich um dogmatische Fragen oder davon abhängige in der Lehre von der Verfassung und vom Kultus; die moralischen haben wenig Unruhe erregt. So war es auch selbst in dem großen Streite, der die Kirche in die griechisch- und die römisch-katholische spaltete.

Dasselbe Bild zeigen endlich ferner die Bekenntnisschriften, wie sie infolge der Streitigkeiten in immer größerer Ausdehnung formuliert wurden: sie enthalten fast ausschließlich dogmatische Satzungen.*)

Und endlich, vergessen wir auch nicht die zahlreichen und vielfach wahrhaft barbarischen Ketzer-Verfolgungen, welche sich häufig an die theoretischen Streitigkeiten knüpften. All dieses fanatische Wüten durch Enthaupten, Verbrennen, Foltern, Einkerkern, Verjagen u. s. w. geschah so gut wie ausschließlich um dogmatischer Differenzen willen, und wenn ja einmal eine moralische Frage mit im Spiele war, so kam dies in der Regel daher, daß sie mit einem dogmatischen Gedanken zusammenhing.

So sehen wir also überall in der Forschungsarbeit, in der Polemik, in den Symbolen und in den Verfolgungen, — daß die Dogmatik als die fundamentale Disciplin der Kirchenlehre gilt, während die Ethik nur als eine abhängige Nebendisciplin behandelt wird. Und wohin lief das aus? Trotz dieses anderthalbtausendjährigen Mühens, im Forschen, Streiten u. s. w. geriet die Kirche doch immer weiter vom rechten Wege ab und in arge Verirrungen hinein. Die Reformation brachte das an den Tag. Dabei wurde auch aufgedeckt, woher jene Verirrungen entstanden

*) Hier ist doch wohl daran zu erinnern, daß auch bei den dogmatischen Streitigkeiten, wenigstens denen des Abendlandes unter Augustin und Pelagius, gerade die moralischen Fragen zeitweise die Hauptrolle spielten und daß der obige Vorwurf auf die Hauptsymbole der evangelischen Kirche weniger zutrifft. D. H.

waren, nämlich daher, daß die Theologen nur eine mangelhafte Moral gehabt, und dies darum, weil sie dieselbe als eine wenig wichtige Nebendisciplin behandelt hatten. Es kam ferner ans Licht, woher die Reformation ihren helleren Blick gewonnen hatte, nämlich daher, daß Luther eine reinere Moral besaß als die bisherige Theologie. War nun die bisherige Dogmatik durch die Mängel der Moral so schwer verdorben worden; und war wiederum die gereinigte Moral es gewesen, welche die Dogmatik von ihrer Verderbnis gereinigt hatte: so war damit auch bewiesen, daß die Dogmatik von der Ethik abhängig ist. Ist aber die Dogmatik abhängig von der Ethik, so folgt daraus weiter, daß die Ethik die Fundamentaldisciplin der Religionslehre ist, nicht die Dogmatik, wie man seither gemeint hatte. Ist aber die Ethik die Fundamentaldisciplin der Theologie, so folgt daraus weiter, daß sie auf eigenem Boden und auf eigenen Füßen steht, daß sie also nicht auf Grund eines dogmatischen Lehrsatzes, d. i. nicht nach dem sog. Formalprincip lediglich aus der heil. Schrift abgeleitet werden kann und darf, sondern aus den ihr selbst angehörigen Gründen erforscht, gelehrt und gelernt werden muß, — kurz, nicht nach scholastischer, sondern nach rationeller Methode.

b) Das alles lag also nach der Reformation klar vor, in der Reformationsgeschichte stand es vor jedermanns Augen mit großer Lapidarschrift geschrieben. Haben es nun die evangelischen Theologen gelesen und verstanden? In der Mehrzahl leider nicht; und gerade die, welche am meisten auf Bibelgläubigkeit halten, am allerwenigsten. Sie fahren bis auf den heutigen Tag fort, die Ethik nach scholastischer Methode, d. i. lediglich aus der heil. Schrift, abzuleiten und zu lehren, also auf Grund eines dogmatischen Lehrsatzes, des sog. Formalprincips; ja, sie thun sich etwas darauf zu gut, daß sie es gerade so machen. Wenn die römischen Theologen jene Lapidarschrift nicht lesen können, und darum bei ihrer scholastischen Methode verharren, so ist das begreiflich, denn da sie nicht einmal bis zu Luthers gereinigtem Bußbegriffe vorgedrungen sind, so hängt ihnen noch immer die „Decke" ihrer mangelhaften Moral vor den Augen — ähnlich wie weiland den Pharisäern, welche die Moral und Moralität des Heiligen in Israel nicht erkennen konnten.

Daß aber auch die meisten evangelischen Theologen, welche doch die durch Luthers Bußbegriff bewirkte Reinigung der Dogmatik als eine wahre Reform anerkennen und preisen, jene deutlichen Schriftzüge nicht zu lesen vermögen, — dafür weiß ich schlechterdings keine Entschuldigung. Liegt es doch schon in dem Begriffe und der Natur des Sittlichen klar ausgesprochen, daß dasselbe seine eigenen Kennzeichen, mithin auch seine eigene Erkenntnisquelle hat; daß also die Moral eine unabhängige Wissen-

schaft ist, und darum rationell begründet und gelehrt werden muß; woraus dann weiter folgt, daß, wenn man die Moral aus einer andern rationellen Wissenschaft ableiten will, ihr Wesen bis in den Grund hinein verdorben wird (wie die Zweckmäßigkeitslehre zeigt); daß ferner, wenn das dogmatische Formalprincip für ihre Methode maßgebend sein soll, sie nicht nur selber unvollkommen bleibt, sondern in demselben Maße auch die Dogmatik verdirbt. Wenn nun die evangel. Theologen es hier nicht gesehen haben, so ist das freilich begreiflich; denn da sie den Inhalt der Moral aus der heil. Schrift schöpfen zu können meinen, wo er dann anscheinend wohlfeil zu haben ist, so glaubten sie der Mühe überhoben zu sein, über den Begriff und die Natur des Sittlichen scharf nachzudenken. Wie leicht man es mit der Begriffsbestimmung des Ethischen nimmt, und was für abenteuerlich-kindische Definitionen dieser wissenschaftliche Leichtsinn seinen Lesern glaubt bieten zu dürfen, mag ein Beispiel zeigen. (Ich will den Namen nicht nennen, weil das betreffende Buch nach einer andern Seite hin wirkliche Verdienste hat.)

In einer theologischen Ethik heißt es: „Die Dogmatik ist die Metaphysik der Theologie, und die Ethik ist ihre Anthropologie." Man sieht, das soll geistreich klingen. Weil scharfe Begriffe fehlen, so müssen Geistreichigkeiten im feuilletonistischen Geschmacke aushelfen. Und was für welche! Da soll die Ethik = Anthropologie sein, — nämlich für den Theologen. Warum denn? Vielleicht deshalb, weil sie etwas angiebt, was im Menschen verwirklicht werden soll? Nun wohl. Die Logik giebt aber auch etwas an, was im Menschen verwirklicht werden soll, und was auch die Theologen sehr gut brauchen können; warum heißt sie denn nicht theologische Anthropologie? Aber weiter. Die Ethik gilt nicht bloß für den Menschen, sondern für die moralischen Wesen überhaupt, auch für die himmlischen, ja auch für Gott selbst — wie uns oben Kant gesagt hat, und wie auch der Herr Verfasser ohne Zweifel lehrt. Darf sie nun nach ihrer Beziehung zu den Menschen theologische „Anthropologie" heißen, so müßte sie nach ihrer Beziehung zu Gott konsequenterweise theologische „Theologie" heißen. Doch genug. Die Definition der Dogmatik (= theologische Metaphysik) ist, wie der Leser sieht, nach demselben bewunderungswürdigen Muster geschnitten. Sollte man es für möglich halten, daß ein Universitätsprofessor so etwas leisten und seinen Kollegen im Ernst anbieten könnte?

Haben sie nun hier, in dem Begriffe und der Natur des Ethischen, jene großen methodischen Wahrheiten nicht finden können, auch nicht in der Reformationsgeschichte, der die evangelische Kirche doch alles verdankt, was sie vor der römischen voraus hat, — nun, so hätten sie dieselben wenigstens

aus der heiligen Schrift lernen sollen, auf die sie sich ihren römischen Kollegen gegenüber so kräftig berufen und von der sie alles aufs Wort annehmen wollen. In der That, jene für die Theologie so hochwichtige Wahrheit, daß die Dogmatik, obwohl sie nach einer Seite hin ihre eigene Quelle hat, doch nach der anderen Seite hin absolut abhängig sei von der Moral, wird auch in den biblischen Schriften deutlich ausgesprochen, und nicht bloß an einer Stelle, sondern an vielen, und nicht bloß im Neuen Testament, sondern auch im Alten. Ein Beispiel wird genügen.

Wie ist in alttestamentlicher Zeit die erste große Verirrung der Glaubenserkenntnis, der Götzendienst, entstanden? Nach dem Apostel Paulus genau in derselben Weise, wie nach unserer obigen Darlegung die dogmatischen Verirrungen der römischen Kirche entstanden sind, nämlich von der Moral her und zwar durch eine, vielleicht anfänglich aus Vergeßlichkeit hervorgegangene, dann aber dauernd gewordene Versäumung einer moralischen Pflicht. In Römer 1, 19 u. 20 konstatiert er zunächst: das Wissen, daß Gott sei, ist allen Menschen offenbar, denn Gott hat es ihnen geoffenbart; indem sein an sich unsichtbares Wesen, nämlich seine ewige Kraft und seine Göttlichkeit, an den Werken der Schöpfung verständlich ersehen wird; also daß sie keine Entschuldigung haben. Sodann stellt er V. 21 fest, daß die Menschen, von denen er redet, wirklich wußten, daß ein Gott ist. Das dogmatische Wissen aus der Schöpfungsoffenbarung war also vorhanden. Dazu sagte ihnen das „Gesetz im Gemüte", das Gewissen, — was der Apostel (Kap. 2, 14. 15) selbst den götzendienerischen Heiden zuspricht — daß sie auch moralisch verpflichtet seien, diesen ihren Schöpfer und Herrn, dem sie Leib und Leben und alles umsonst verdankten, zu ehren und ihm für seine Wohlthaten zu danken. Hier auf dem moralischen Gebiete fängt nun der Verfall an und zwar zunächst in der Praxis, wie Paulus V. 21 u. ff. ausführt: obgleich sie wußten, daß ein Gott ist, haben sie ihn doch nicht als Gott geehrt, ja ihm nicht einmal für seine Wohlthaten gedankt; so ist ihr Denken in Thorheit und ihr verirrtes Herz in Finsternis gesunken, und haben die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes ins Kreatürliche heruntergezogen und das Geschöpf mehr geehrt und gefürchtet als den Schöpfer. Wie dann nach des Apostels weiterer Darlegung diese dogmatische Verirrung, welche die Gotteswürde ins Kreatürliche herunterzog, auch auf den moralischen Sinn zurückwirkte, so daß die Menschenwürde ins Tierische hinuntersank, geht uns hier nicht weiter an. Wir sehen also: laut dem Zeugnisse der heil. Schrift ist die erste dogmatische Verirrung auf dem Boden der Schöpfungsoffenbarung genau so entstanden, wie später die dogmatischen Verirrungen auf dem Boden der Erlösungs-

offenbarung in der altchristlichen Kirche entstanden sind, nämlich in der Moral und zwar zunächst in der Praxis durch Versäumung einer wohlbekannten moralischen Pflicht. Wie hier, so wird dieses Versäumen auch dort anfänglich nur gelegentlich und sporadisch geschehen sein, aus Vergeßlichkeit oder Nachlässigkeit; und weil der Fehler dort wie hier aus Vergeßlichkeit entstand und nicht eine Begehungs-, sondern eine Unterlassungssünde war, so kam er auch nicht recht zum Bewußtsein. Das wiederholte und immer häufiger wiederholte Versäumen der Pflicht wirkte aber allmählich auch abstumpfend auf das moralische Gefühl, und diese Wechselwirkung von Versäumung und Abstumpfung lief schließlich dahin aus, daß aus dem gelegentlichen Unterlassen ein andauerndes wurde, und aus dem praktischen Fehler ein theoretischer entstand, eine Verdunkelung der Moral in diesem Punkte: das Gewissen hatte für die betreffende Pflicht kein Gemerk mehr. Wie es nun zuging, daß diese erste Verderbnis der Moral die dogmatische Irrung, den Götzendienst hervorrief, brauche ich nicht näher nachzuweisen; denn da der Apostel es behauptet, so werden die Theologen es jetzt auch ohne meinen Nachweis glauben.

Aus dreier Zeugen Munde — aus dem Begriffe des Sittlichen, aus der Reformationsgeschichte und aus der heiligen Schrift — steht demnach fest, daß nicht die Dogmatik, sondern die Ethik die Fundamentaldisciplin der Religionslehre ist; woraus dann weiter folgt, daß die Ethik nicht nach Maßgabe des dogmatischen Formalprincips, sondern aus ihrer eigenen Erkenntnisquelle, d. i. rationell entwickelt und gelehrt werden muß.*)

*) Wie der Leser sieht, hätte ich den Nachweis, daß nicht die Dogmatik, sondern die Ethik die theolog. Fundamentaldisciplin sei, und darum die letztere nicht nach der scholastischen Methode, sondern rationell entwickelt und gelehrt werden müsse, schon von vornherein kurzer Hand aus der heil. Schrift führen und somit die lange, mühsame kirchengeschichtliche Betrachtung mir ersparen können. Ohne Zweifel wird er aber jetzt auch einsehen, daß ich gute Gründe hatte, den langen Umweg nicht zu scheuen. Denn einmal hätte der biblische Nachweis in exegetische Kontroversen, bei denen kein Ende abzusehen war, hineingeraten können. Man kennt das. Dann wäre diese Mühe doch vergeblich gewesen. Überdies hat das Beweisen aus einer Bibelstelle noch mit einer zweiten Mißlichkeit zu kämpfen. Wenn jemand mit einer vorgefaßten irrigen Ansicht an eine solche Stelle herantritt, so kommt es häufig genug vor, daß er gar nicht lesen kann, was geschrieben steht, sondern nur seine vorgefaßte Meinung herausliest. Da will denn alles exegetische Disputieren nichts helfen. Die scholastische Methode, die nicht die Sache selbst besehen, sondern lediglich aus den Büchern die Wahrheit ermitteln will, ist eben in jedem Betracht einseitig, unvollkommen und unzuverlässig. Endlich aber — und das war der Hauptgrund meines Verfahrens — hat die kirchenhistorische Betrachtung noch eine Reihe anderer wichtiger Wahrheiten erschlossen, die sonst verhüllt geblieben wären. Ich denke daher, daß der lange Umweg den Leser nicht gereuen wird.

c) Es erübrigt jetzt noch, die Anwendung der gefundenen neuen Wahrheit ein wenig ins Auge zu fassen. Aus dem gewonnenen tieferen Einblick wird sich dann auch ein neuer Weitblick erschließen.

Fixieren wir vorab wieder kurz die erkannten Wahrheiten:

1. Die Natur und das Wesen der Ethik lehrt, daß sie ihre eigene Erkenntnisquelle hat. Die heilige Schrift bezeugt dasselbe.
2. Hat die Ethik ihre eigene Erkenntnisquelle, so muß sie auch dieser ihrer Natur gemäß, d. i. rationell und unabhängig von andern Wissenschaften, also auch unabhängig von der Dogmatik entwickelt und gelehrt werden.
3. Wird sie nicht rationell und nicht unabhängig von anderem Wissen entwickelt, so muß sie in demselben Maße, wie ihre Natur verkannt wird, notwendig mangelhaft, oder gar gänzlich verdorben werden. Im höchsten Maße zeigt dies die Glückseligkeitslehre (Eudämonismus), die zwar rationell verfährt, aber die Ethik von anderem Wissen ableitet; ihre Theorie ist gar keine Moral mehr. Die anderen Abstufungen der Mangelhaftigkeit sind an den Mischsystemen, welche mehr oder minder eudämonistische Elemente in die Moral mengen, zu sehen. Die scholastisch-theologische Ethik begeht beide Fehler zugleich, indem sie einerseits nicht rationell verfährt und andrerseits die Ethik von der Dogmatik (d. h. von dem dogmatischen Formalprincip) abhängig macht. Wenn sie nun doch nicht in gar zu schlimme Dunkelheiten und Irrtümer verfällt, so rührt dies daher, daß die heilige Schrift, von der sie sich leiten läßt, einerseits den richtigen Begriff des Ethischen festhält, und daß andrerseits ihre praktischen Weisungen als solche (nämlich als praktische) normal sind.
4. Da jeder dogmatische Lehrsatz auch moralische Elemente enthält, so ist insoweit die Dogmatik abhängig von der Ethik; mit andern Worten: Die Ethik ist die Fudamentaldisciplin der Religionslehre.

   Aus Nr. 4 folgt nun

5. Besitzt eine Kirche nur eine mangelhafte Ethik, so muß auch ihre Dogmatik in demselben Maße mangelhaft werden, — sei es, daß einzelne Lehrsätze mit Verdunkelungen und Schiefheiten behaftet sind, oder daß auch positive Irrtümer vorkommen.

Mit dieser letzteren (5.) Wahrheit haben wir es jetzt zu thun.

Daß die christliche Kirche vor der Reformation nur eine mangelhafte Moral besaß, hat uns oben die kirchengeschichtliche Betrachtung gezeigt; auch haben wir dort gesehen, daß um deswillen ihre Dogmatik unvollkommen

geblieben, ja teilweise in höchst schlimme Irrtümer gefallen war. Darum wurde eben die Reformation notwendig. Die römische Kirche hat seitdem in der Ethik wie in der Dogmatik im wesentlichen ihren alten Standpunkt festgehalten, ja noch neue dogmatische Irrtümer hinzugefügt. Von ihr braucht deshalb hier nicht weiter die Rede zu sein.

Wie steht es aber um die Dogmatik der evangelischen Kirche? Indem Luther den Bußbegriff tiefer erfaßte und damit eine reinere Moral schuf, bewirkte er dadurch auch eine beträchtliche Reinigung der Dogmatik. Was die Reformation in beiden Disciplinen verbesserte, hat die evangelische Kirche treulich bewahrt und vermöge ihres reineren Formalprincips (Normativität der heil. Schrift) auch im einzelnen noch manches klarer gestellt. Da sie aber in der Ethik, im Widerspruch mit deren Natur und Wesen und im Widerspruch mit der heiligen Schrift, bis zum heutigen Tage ihre alte scholastische Methode beharrlich festhält, so kann man selbst aus These 3 a priori schließen, daß diese Disciplin notwendig auch jetzt noch Mängel an sich tragen muß, und kann darum aus These 4 und 5 weiter schließen, daß auch die Dogmatik notwendig in demselben Maße mangelhaft geblieben sein muß. Diese Mangelhaftigkeit ist aber nicht in dem Sinn zu verstehen, wie man alles Menschliche hienieden mangelhaft nennt, sondern es sind solche Mängel gemeint, welche sich deutlich nachweisen lassen und welche dem Theologen selbst auch bald in die Augen fallen würden, wenn sie auf dem ethischen Gebiete ihre scholastische Methode mit der rationellen vertauschten. Daß solche Mängel in Ethik und Dogmatik wirklich vorhanden sind und vorhanden sein müssen, steht also nach unserer voraufgegangenen Untersuchung fest, auch wenn man sie noch nicht im einzelnen nachweisen könnte.

---

6. Anzeichen der Vernachlässigung der Ethik auch in der evangelischen Kirche.

Es liegen aber auch verschiedene Thatsachen vor, welche auf das Vorhandensein solcher Mängel hinweisen. Diese Thatsachen stehen jedem vor Augen und sind auch allgemein gekannt. Auf die zwei hervorragendsten will ich kurz hindeuten, da es für die weiterfolgende Auseinandersetzung förderlich sein dürfte.

a) Die erste Thatsache ist die, daß die evangelische Kirche seit Luthers Tode der römischen Kirche gegenüber keinen nennenswerten Zuwachs an Terrain gewonnen hat. Noch mehr. Die Papstkirche steht jetzt, 300 Jahre nach der Reformation,

geschlossener, stärker, kampfesmutiger und bei den staatlichen Mächten angesehener da, wie kaum jemals zuvor. Die Reformationskirche hat sich zwar seit dem Anfange dieses Jahrhunderts in einem Teile ihrer Glieder ebenfalls sehr belebt und vertieft, und steht insoweit auch ihrerseits stärker und wirkenskräftiger da, als jemals früher; sieht man aber auf die Gesamtheit, so zeigt sich gar viel Uneinigkeit und Zerspaltung, dazu wenig Kampfesmut, und an Ansehen bei den staatlichen Mächten kann sie mit der Schwesterkirche vollends nicht konkurrieren.*) Blicken wir zum Vergleich zurück auf ihre Jugendzeit. Da stand ein einzelner Mann, der selber erst Schritt vor Schritt sich zu besserer Einsicht durchringen mußte. Und doch, wie schon sein erstes lebensvolles Wort in den Thesen, so schlug auch jede folgende Broschüre in weiten Kreisen in die Herzen ein, und das mit einer Kraft und Gewalt, daß in dem kurzen Zeitraume von 20 bis 30 Jahren die reformatorische Bewegung nicht nur in allen germanischen Ländern Europas zum Durchbruch kam, sondern selbst bis tief in die romanischen eindrang. Und jetzt, nachdem seit zwei bis drei Jahrhunderten die evangelische Kirche in allen jenen germanischen Ländern fest gegründet ist und sich innerlich hat bauen und kräftigen können, kostet es ihr große Mühe, ihre Kräfte so weit zusammenzufassen, um wenigstens ihren Besitzstand zu wahren. Daß es in absehbarer Zeit möglich sein werde, mit ihren jetzigen Mitteln und Kräften wieder einen reformatorischen Einfluß auf die römische Kirche auszuüben, daran ist nicht entfernt zu denken und daran denkt in der That auch niemand, wenigstens kein Einsichtiger. Auf römischer Seite wird dagegen häufig genug laut verkündigt, selbst von angesehenen Stellen, daß man zuversichtlich hoffe, einen großen Teil des verlorenen Terrains allmählich wieder zu gewinnen.

Was soll man zu dieser Sachlage sagen? Krankt denn dies römische Lehrsystem nicht noch immer an denselbigen principiellen Irrtümern, um derentwillen die Reformation nötig wurde? Sind nicht sogar noch neue Irrtümer hinzugekommen? Und die evangelische Kirche, — hat sie denn nicht ihre gereinigte Lehre treulich konserviert, und sind nicht ihre Theologen bemüht gewesen, die ererbten eigentümlichen Wahrheiten klarer und tiefer zu erfassen? Gewiß, das ist alles so; und doch steht, wie wir sahen, die Thatsache nackt und bloß da, daß die Reformationskirche seit Luthers Tode keinen nennenswerten Zuwachs gewonnen hat, und daß auch niemand zu sagen weiß, wie mit den jetzigen Mitteln und Kräften ein neuer reformatorischer Impuls auf die römische Kirche ausgeübt werden könne. Ist das

---

*) Letzteres entspräche auch nicht ihrem Wesen. Numerisch ist sie übrigens jetzt nach der neusten Statistik der römischen Kirche überlegen. D. H.

nun nicht ein deutliches Anzeichen, daß in ihr ein Manko, ein Schwächezustand vorhanden sein muß? Ohne Zweifel. Freilich ist diese Schwäche nicht derart, daß unsere Kirche um deswillen sich vor der römischen zu fürchten hätte, — wenigstens so lange nicht, als sie ihr Wahrheitserbe treu zu bewahren versteht. Was ihr gebricht, ist nicht etwas, das römischerseits vorhanden wäre, sondern was sie vermöge ihres Mehrbesitzes von Rechts wegen als ein weiteres Plus besitzen sollte, nämlich eben die Missionsfähigkeit gegenüber der Papstkirche. Zu solcher Fähigkeit wird wohl mancherlei gehören. Da es sich aber bei dieser Mission in erster Linie darum handelt, den dortigen Theologen und Laien ihre ethischen und dogmatischen Verirrungen überzeugend nachweisen zu können — ich sage: überzeugend und zwar für den gegnerischen Standpunkt — so muß das, was evangelischerseits fehlt, vornehmlich auf dem ethischen und dogmatischen Gebiete liegen. Da ferner Luthers Beispiel gezeigt hat, daß die Reformeinwirkung nur von der Ethik her geschehen kann, so muß das Manko zunächst in dieser Fundamentaldisciplin gesucht werden; und da die lange 300jährige Erfahrung beweist, daß die ererbte Methode und Einsicht in dieser Disciplin nicht ausreicht zur Überführung der Gegner, so muß diese Methode und Einsicht noch mangelhaft sein.

Leidet aber die bisherige Ethik um der unzulänglichen Methode willen an Mängeln, so müssen sich dieselben auch auf die von ihr abhängige Dogmatik übertragen haben. Und endlich liegt in diesen Mängeln der Ethik und Dogmatik vornehmlich der Grund, daß die evangelische Kirche ihre Missionsfähigkeit gegenüber der römischen völlig verloren hat, so müssen dieselben offenbar recht schlimmer Art sein. Die Grundursache von dem allen aber ist — um dies nochmals festzustellen — die hergebrachte scholastische Methode der Ethik. So spricht die erste Thatsache.

b) Die zweite Thatsache ist die, daß seit anderthalb Jahrhunderten die meisten Gelehrten und Gebildeten mehr oder weniger der Kirche entfremdet sind. Da dieselbe schon oben eingehend besprochen wurde,*) so braucht hier nur an die dort gefundenen Resultate erinnert zu werden. Das Endresultat war, kurz gesagt, daß es für die Kirche nur einen einzigen Weg giebt, um mit diesen Entfremdeten wieder Fühlung und Verkehr zu gewinnen, nämlich auf dem neutralen Boden der rationellen Ethik; daß aber die Theologie durch die hergebrachte scholastische Methode in dieser Fundamentaldisciplin sich diesen einzig möglichen Weg selber versperrt habe. Die zweite Thatsache beweist somit auf ihrer Seite genau dasselbe, was die erste auf der ihrigen

*) Dieses Kapitel ist leider nicht mehr vorhanden. D. H.

bewiesen hat, nämlich: daß die scholastische Methode in der theologischen Fundamentaldisciplin unzulänglich ist; daß demzufolge die Ethik und weiter die Dogmatik mit schlimmen Mängeln behaftet sein muß; und endlich, daß in dieser verkehrten Methode, samt ihren Folgen auch die Grundursache liegt, warum die Kirche nicht fähig ist, diesen Gebildeten gegenüber ihre Missionsaufgabe zu erfüllen.

Wir haben bisher jede der beiden Thatsachen für sich allein sprechen lassen. Sie stehen aber nicht von ungefähr nebeneinander. In ihrem Nebeneinander, wobei sie sich gegenseitig beleuchten, wissen sie noch etwas anderes zu sagen. Hören wir auch dies noch.

Die erste stellt uns vor Augen, daß die evangelische Kirche in Beziehung zur römischen seit drei Jahrhunderten kein Terrain mehr gewonnen hat; die zweite, daß sie seit anderthalb Jahrhunderten überdies den wichtigsten Teil ihres eigenen Terrains verloren hat. So die Außenseite. Auf die Innenseite gesehen, sagt die erste: die protestantische ist missionsunfähig gegenüber Rom; die zweite: sie ist überdies missionsunfähig gegenüber den entfremdeten Gebildeten. Die erste spricht ihr darum die Ehre ab, Reformationskirche heißen zu dürfen, denn sonst müßte sie auch die Reformationskraft noch besitzen; nach der zweiten müßte sie sich eigentlich die Kirche der Ungelehrten und eines kleinen Häufleins Gebildeter nennen. Was für demütigende Zeugnisse sprechen doch jene Thatsachen aus! Ein vergleichender Blick auf die Reformationszeit wird die Anzeichen der Verarmung noch heller ins Licht treten lassen.

Damals stellte sich die Mehrzahl der Gelehrten in allen Fakultäten — mit Ausnahme freilich der theologischen — ferner die Mehrzahl der akademisch geschulten Beamten, Ärzte und Schulmänner, und endlich die Mehrzahl der gebildeten städtischen Gewerbetreibenden auf die Seite der reformatorischen Bewegung, wenn auch nicht von vornherein, so doch schon bald und mit aller Entschiedenheit. Wo Luthers Sache siegte, da verdankte sie es vornehmlich dem günstigen Umstande, daß sie sich auf den intelligenten Teil des Volkes stützen konnte; denn diejenigen, welche in Kirche, Staat und Stadtwesen die sociale Macht in Händen hatten, hielten zumeist zur alten Kirche; und die große Masse der ungeschulten Leute, zumal auf dem Lande, war nur mit Hülfe der gebildeten Stände zu erreichen. Wie es heutzutage steht, haben wir vorhin gesehen. Überdies dringt durch die socialdemokratische Agitation Irreligiosität nunmehr auch stark in die handarbeitende Bevölkerung ein, namentlich in den industriellen Gegenden. Wäre die evangelische Kirche auch nicht schon an und für sich unfähig, auf die römische reformatorisch

einzuwirken, so würde eine solche Einwirkung doch nicht gelingen, da ihr die unterstützende Kraft und Autorität der intelligenten Stände fehlt.

c) Wie demütigend aber auch alle diese inneren und äußeren Verluste sind, so bedrückt mich doch noch mehr, daß die Leiter und Lehrer der Kirche so wenig Kümmernis darüber zu haben scheinen. Fällt einmal der Blick auf Rom, so heißt es: dies Kirchensystem sei zu sehr verpanzert, als daß eine reformatorische Mission hineinzudringen vermöge. Fällt der Blick auf die große leere Stelle in der eignen Kirche, welche durch den Abfall der Gebildeten entstanden ist, so heißt es: das hat der Unglaube gethan oder die böse Naturwissenschaft oder die böse Philosophie oder ähnlich. Ja, man tröstet und segnet sich wohl noch mit gewissen Bibelsprüchen, wie z. B.: „Nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Vornehme, sondern u. s. w.;" — als ob das, was bei dem mit der ganzen Heidenwelt und dem fanatisch-feindseligen Judentum ringenden armen Missionskirchlein selbstverständlich war und ihm zur Ehre gereichte, auch ohne weiteres für die seit vielen Jahrhunderten gefestigte, vom Staate geschützte, und mit allen Bildungsmitteln ausgestattete, aber trotzdem äußerlich und innerlich abnehmende Kirche zum Trost und Ruhm gesagt sein könnte. Das heißt doch, sich sehr bequem mit der eigenen Verschuldung abfinden, fast noch bequemer als nach dem bekannten Rat jenes Philosophen: man sei von den Sünden absolviert, wenn man sich nichts daraus mache. Seit 40 Jahren und länger sind theologische Blätter durch meine Hände gegangen und zwar aus verschiedenen Gegenden und von verschiedenen Richtungen; allein ich kann mich nicht entsinnen, daß mir auch nur ein einzigesmal ein Aufsatz zu Gesicht gekommen wäre, der jene beiden Thatsachen nach ihrer Außen- und Innenseite eingehend beleuchtet hätte, um herauszubringen, wie weit die Kirche und ihre Theologie selbst dabei verschuldet sein möchten. Auch andere Personen, die ich dieserhalb befragte, und darunter auch Theologen, konnten sich auf ein derartiges Druckstück nicht besinnen. Wäre aber ein solcher Aufsatz ja erschienen und zu dem obigen Resultate gelangt, daß die Kirche nach jenen beiden Seiten hin nicht mehr missionsfähig wäre, so würde derselbe, wie mich dünkt, so lauten Rumor erregt haben, daß er mir nicht wohl hätte verborgen bleiben können. Ich glaube daher annehmen zu dürfen, daß eine derartige Untersuchung als gedruckte wirklich nicht existiert. Da nun jene zwei traurigen Thatsachen schon vielen aufeinandergefolgten Generationen vor den Augen gestanden haben, — deutet dann dieses Schweigen nicht auf einen hohen Grad von Sorglosigkeit und selbstgenüglicher Sicherheit hin?

Und wenn das, muß dann diese sorglose Sicherheit nicht einem fast noch bedenklicher vorkommen als die beiden Übel selbst? Doch lassen wir diese unerquickliche Seite der Sache. Sehen wir lieber weiter zu, ob die beiden Thatsachen durch ihre Nebeneinanderstellung und gegenseitige Beleuchtung aus ihrem dunkeln Hintergrund nicht noch etwas mehr aufhellen können.

d) Besteht vielleicht ein ursachlicher Zusammenhang zwischen ihnen?

Daß die Abschwächung der Reformationskraft in irgend einem Maße mitgewirkt haben muß bei dem Abfall der Gebildeten — sei es viel oder wenig — liegt auf der Hand, denn wenn eine Sache in irgend einem Maße schadhaft wird, so ist es unvermeidlich, daß sie in demselben Maße auch an Kredit verliert, wenigstens in den Augen derjenigen, welche diesen Schaden merken.

Es giebt aber auch einen zweiten, noch mehr sagenden Beweis für diese Mitwirkung. Wir haben oben gesehen, daß die Missionsunfähigkeit gegenüber der römischen Kirche und die gegenüber den Gebildeten ihre Hauptquelle in einem und demselbigen inneren Schaden haben, nämlich in der mangelhaften Ethik, und daß diese Mangelhaftigkeit herrührt von der hergebrachten scholastischen Methode. Es fragt sich nun, ob dieser gemeinsame letzte Grund der beiderseitigen Missionsunfähigkeit, die scholastische Methode in der Ethik, auch die Hauptursache der beiden äußeren Übel, des Reformationsstillstandes und des Abfalls der Gebildeten sei. Hinsichtlich des ersteren Übels läßt sich die Sache leicht klar stellen.

Denn da die alten Irrtümer der römischen Kirche noch immer vorhanden sind, also dort in dieser Beziehung sich nichts geändert hat, so kann der Reformationsstillstand nicht von der gegnerischen Seite her bewirkt sein, sondern muß seinen Grund in einer inneren Schwäche der evangel. Kirche selber haben. Daher sagten wir auch oben schon: „Reformationsstillstand“ und „Missionsunfähigkeit“ seien nur zwei Namen für ein und dieselbe Sache; das eine Wort bezeichnet das Übel nach der Außenseite, das andere nach der Innenseite. Hier ist also klar: die letzte Ursache der Missionsunfähigkeit, die scholastische Methode in der Ethik ist eben auch die Grundursache des Reformationsstillstandes.

Nicht so einfach liegt das ursachliche Verhältnis beim zweiten äußeren Übel, dem Abfall der Gebildeten. Hier haben wir es nicht mit etwas bloß Negativem, mit dem Aufhören des Zuwachses zu thun, sondern mit einem positiven Verluste. Der Abfall der Gebildeten ist also nicht lediglich die Außenseite einer inneren Schwäche, nicht lediglich ein anderer Ausdruck für die Missionsunfähigkeit. Es können daher bei diesem Verluste auch

von draußen kommende Einflüsse mitgewirkt haben, z. B. von andern Wissenschaften her. Mit diesen fremden Faktoren haben wir es hier jedoch nicht zu thun, sondern nur mit denjenigen, welche aus der Kirche selbst stammen, von ihr verschuldet sind. Diese Verschuldungen mögen mehrfacher Art sein; eins werden wir doch bald herausbringen, nämlich, wo die Hauptschuld, also die kirchliche Grundursache des Übels liegt. Wir sahen oben, daß die Missionsaufgabe der Kirche hinsichtlich der entfremdeten Gebildeten, wenn sie Aussicht auf Erfolg haben soll, beginnen muß auf dem neutralen Boden der Ethik. Ist nun die Ethik das Gebiet, wo der zerrissene Faden am leichtesten wieder angeknüpft werden kann, so muß dieser Faden auch derjenige sein, welcher zuletzt gerissen hat; denn bei demjenigen, welcher zuerst zerriß, würde der Anknüpfungsversuch mutmaßlich vergeblich, jedenfalls am schwierigsten sein. Weiter: war der ethische Faden derjenige, welcher am längsten ausgehalten hat, so muß er auch der stärkste sein.

Wäre nun die Kirche beim Zerreißen des ethischen Bandes mitverschuldet, so müßte diese Schuld darin bestehen, daß die kirchliche Ethik unzulänglich begründet ist. Dieses Gebrechen der kirchlichen Ethik liegt aber, wie droben bewiesen wurde, thatsächlich vor und eine lange Reihe anderer Mängel dazu, — alles als notwendige Folge der unzulänglichen scholastischen Methode. Hat nun die bezeichnete Mangelhaftigkeit der kirchlichen Ethik die schlimme Wirkung gehabt, daß durch ihre Mitschuld sogar das stärkste und darum am leichtesten festzuhaltende Band zwischen der Kirche und den Gebildeten zerrissen wurde; so muß darin der Hauptgrund dieses zweiten Übels liegen, und die scholastische Methode die gesuchte Grundursache sein. Wir sehen also: die beiden äußeren Übel, der Reformationsstillstand und die Entfremdung der Gebildeten, haben ein und dieselbige letzte Hauptursache, nämlich die scholastische Methode in der Ethik. Der Unterschied ist nur der, daß der Reformationsstillstand bereits anderthalb Jahrhunderte gedauert hatte, als der Abfall der Gebildeten begann. Das letztere Übel war eben eine neue Folge, ein zweites Symptom des längst vorhandenen Grundschadens, der verkehrten Methode in der Fundamentaldisciplin.

Wie der Leser sieht, hat die gegenseitige Beleuchtung der beiden Thatsachen uns ihren dunkeln Hintergrund bereits merklich aufgehellt.

Diese Frage nach der Ursache der mangelnden Missionsfähigkeit der Kirche gegenüber Rom und den entfremdeten Gebildeten ist aber so wichtig, daß noch weiter

zu untersuchen wäre, ob neben dem ethischen Gebrechen etwa auch Mängel der zweiten grundlegenden Disciplin der Religionslehre, der dogmatischen, an diesem schlimmen Übel schuld sein mögen. Natürlich können wir hier nicht das dogmatische Gebiet als solches prüfen; solche Mängel, die aus der eigenen Quelle der Dogmatik stammen, gehen uns hier nichts an. Wohl aber ist ernstlich zu fragen, ob nicht eben die beklagte Vernachlässigung der Ethik auch in der Dogmatik unmittelbar schwere Verwirrungen und Irrtümer hervorgerufen hat. Wir glauben hier allerdings einen besonders verhängnisvollen Irrtum, der den Centralbegriff des evangel. Christentums, den des Glaubens, verdirbt, aufweisen zu können und zu sollen.

Drittes Stück.

Von der Vermengung von Ethik und Dogmatik

oder

das falsche Dogma von der moralischen Beurteilung und Pflicht des Glaubens.

Vorbemerkung und Ausgangspunkt.

Man unterscheidet bekanntlich zwei Arten dogmatischer Lehrsätze: materiale und formale. Die materialen Dogmen sind solche, welche eine religiöse Wahrheit zum Inhalt haben, also das persönliche Glaubensleben direkt bestimmen. Nur sie machen die eigentliche Glaubenslehre aus. Zu ihnen gehören z. B. die Artikel des sogen. apostolischen Glaubensbekenntnisses und das sogen. Materialprincip der evangel. Kirche. Die formalen Dogmen sind methodischer Natur; sie setzen etwas fest über die Methode der Forschung oder des Lehrens oder der Kirchenleitung. Ihr Zweck ist, die Erkenntnis zurecht zu leiten und die Geltung der erkannten Wahrheiten zu sichern. Zu ihnen gehört z. B. das sogenannte Formalprincip.

Vom theoretischen Standpunkte betrachtet, sind die materialen Glaubenslehren die wichtigsten. In der Praxis aber können auch die formalen jeweilig eine so hervorragende Wichtigkeit gewinnen, daß man, wenn zuerst der Blick darauf fällt, förmlich stutzig wird; denn ein Fehler auf dieser Seite kann derartig sein, daß er viel bösartigere Folgen hat als eine Reihe von Einzelfehlern auf der materialen Seite zusammen. Man denke z. B. an das Infallibilitätsdogma. Sobald dasselbe angenommen war, wurden dadurch alle bereits kirchlich gültigen Glaubenssätze, beides die materialen wie die formalen, mit einem Schlage niet- und nagelfest. So sah sich also die Forschung hinsichtlich dieser Lehrpunkte für immer in Fesseln gelegt; überdies war sie damit auch hinsichtlich der offenen oder noch nicht berührten Fragen stark eingeengt. Von den schlimmen Folgen für den Unterricht und die Kirchenleitung wollen wir nicht einmal sprechen.

In den Laienkreisen pflegt die verschiedenartige Natur der materialen und formalen Glaubenssätze wenig gekannt zu sein. Es hat eben niemand darauf aufmerksam gemacht. Selbst in solchen Religions-Lehrbüchern, welche in den Oberklassen der höhern Schulen gebraucht werden oder den Volksschullehrern sich anbieten, habe ich niemals eine deutliche Darlegung dieser verschiedenen Natur gefunden und vollends nicht den Hinweis auf die eigentümlich schlimmen Folgen, welche ein Fehler in einem formalen Dogma in der Regel nach sich zieht. Sollte in dem Schweigen dieser und ähnlicher Lehrbücher über den bezeichneten Punkt vielleicht schon ein Anzeichen liegen, daß im Hintergrunde auf dem dogmatischen Gebiete etwas nicht in Ordnung ist? Diese Frage mag hier offen bleiben; der Leser wird aber später Gelegenheit finden daran zurückzudenken. Es sei nur noch bemerkt, daß das nachstehende erste Irrtumsbeispiel aus der Reihe der formalen Dogmen genommen ist. —

Ich knüpfe an eine Thatsache an, die jedem sowohl aus eigener Erfahrung wie aus Beobachtungen an anderen bekannt sein wird. Diejenigen, welche religiöse Zweifel und Bedenken mit sich herumtragen, pflegen in der Regel dieselben in sich zu verschließen, weil sie sich scheuen, sie laut werden zu lassen. Woher diese Scheu? Weil sie wissen oder wenigstens fürchten, daß sie darob von ihrer Umgebung oder von ihren Vorgesetzten oder von den Geistlichen mißtrauisch angesehen werden würden. Es ist ihnen zu Mute, wie wenn sie dann schon halbwegs in den Bann gethan wären. So weit die Thatsache, die ich meine.

Vielleicht will ein Leser dagegen einwenden, die Welt sei nachgerade so voller Zweifel und dieselben würden so laut und rückhaltlos ausgesprochen, daß man mehr über das ungescheute Ausposaunen der Zweifel zu klagen habe als über ein scheues Verschweigen derselben. Wohl, es mag Kreise und Gegenden geben, wo dem so ist; allein dort muß dann auch die Kirche schon längst aufgehört haben, eine Autorität zu sein, deren Mißachtung man nicht gern auf sich zieht. Auch sind diejenigen Personen, welche ihre abweichenden Ansichten rückhaltlos aussprechen, nicht mehr eigentliche Zweifler, sondern solche, welche mit der Kirchenlehre bereits völlig gebrochen haben. Von diesen Entfremdeten reden wir ja hier nicht, sondern von solchen Personen, welche zur Kirche gehören wollen; aber von allerlei Bedenken gequält sind, und von solchen Gegenden, wo die Kirche bei dem größeren Teile ihrer Glieder noch ein autoritatives Ansehen genießt. Jene Abgefallenen stehen auf einem Standpunkte, welcher die Periode der bloßen Bedenken wider einzelne Kirchenlehren bereits längst hinter sich hat. Ehedem werden auch sie bloße Zweifler gewesen sein, welche ihre Bedenken in

sich verschlossen; da sie nun niemanden fanden, der ihnen in ihrer Ratlosigkeit zurecht half, so sind sie von dem Zweifeln schließlich zur völligen Unkirchlichkeit fortgeschritten.

Sehen wir davon ab, ob in einer Gegend die Kirche bei der Mehrzahl ihrer Glieder noch Ansehen genießt oder nicht, die Jugend empfängt doch überall in der Schule und vom Pfarramt den ordnungsmäßigen Religionsunterricht. Bekanntlich ruht aber dieser Unterricht, wie er herkömmlich betrieben wird, samt dem daraus entstandenen Glauben wesentlich auf dem Autoritätsprincip. Kommt nun ein junger Mensch allmählich in die Jahre, wo das Selbstdenken erwacht und vielleicht auch von außen her religiöse Bedenken an ihn herantreten, so ist die Zweifelkrisis schlechthin unvermeidlich; bei der hergebrachten Unterrichtsweise gehört sie gleichsam zum Naturlaufe, gerade wie bei unserer abnorm verfeinerten Lebensweise gewisse Kinder- und andere Krankheiten. Sehen wir ab von der großen Masse derjenigen, bei denen nach der Konfirmation die schulmäßige religiöse Unterweisung aufhört; fassen wir die Glücklicheren ins Auge, welche bis zum 18. oder 20. Jahre hinauf einen ihrer Altersstufe angemessenen Religionsunterricht genießen können, also die Jünglinge in den oberen Klassen der verschiedenen höhern Schulen, in den Präparandenanstalten und den Lehrerseminaren. Das ist gerade die Periode und das Klima, wo die religiösen Bedenken sich zu regen beginnen. In der That fehlen die Zweifel dort bei keinem, in welchem das Selbstdenken erwacht und können nicht fehlen, wenn er in der hergebrachten Weise unterwiesen worden ist; sie fehlen auch bei denen nicht, wo der überkommene kindliche Glaube seinem Kerne nach noch stand hält. Wie steht es nun hier um die oben bezeichnete Thatsache, wo die jungen Leute so glücklich sind, in dem Religionslehrer jemanden in der Nähe zu haben, bei dem sie Rat suchen können, und der überdies amtlich verpflichtet ist, ihnen seelsorgerlich beizustehen? Pflegen die Zweifler diesem ihre Bedenken offen mitzuteilen, oder bildet umgekehrt das Insichverschließen, das Schweigen, die Regel?

Wer den wirklichen Stand der Dinge kennt, der weiß, daß das offene Mitteilen nur ausnahmsweise vorkommt. Wenn nun schon hier, unter den allergünstigsten Verhältnissen, das Verschweigen die Regel bildet, wie vielmehr im freien, sich selbst überlassenen Leben, wo die Umstände in der ganzen Runde ungünstiger sind! Die bezeichnete Thatsache wird demnach als erwiesen gelten dürfen.

Wir werden jetzt fragen müssen, worin sie ihren Grund habe. Ich meine nicht das Zweifeln selbst — davon wird später einmal zu reden sein, — sondern das Verschweigen der Zweifel. Wenn der Zweifler sich scheut, seine Bedenken laut werden zu lassen, weil er befürchtet, darob

mißtrauisch angesehen und mißachtet zu werden, — beruht dann diese Furcht auf Einbildung, oder ist sie wirklich begründet? Die Furcht hat allerdings das Besondere an sich, daß sie leichtlich die drohenden Übel größer sich vorstellt, als sie eigentlich sind; und insofern mag daher immerhin etwas Übertreibung mit im Spiele sein. Da aber das Verschweigen der Zweifel ganz allgemein ist, und selbst, wie wir sahen, in den günstigsten Verhältnissen die Regel bildet, so muß jene Furcht doch im wesentlichen einen wirklichen Grund haben, also durch etwas, das im Kirchenwesen liegt oder mit ihm zusammenhängt, veranlaßt sein. Gewiß würde es unrecht sein, die Geistlichen und gläubigen Gemeindeglieder anzuklagen, daß diese Lage der Dinge bewußt und absichtlich von ihnen herbeigeführt worden sei; denn wenn einer jener Bedrückten ihnen sein Bedenken vertraulich mitteilte, so würden ohne Zweifel die meisten denselben nicht unfreundlich, geschweige abstoßend behandeln. Es liegt jedoch ein Umstand vor, der schon deutlich darauf hinweist, daß auf ihrer Seite irgendwo ein Mangel vorhanden sein muß, — wenn nicht in der Gesinnung, dann doch in der Einsicht. Der Zweifler ist unbestreitbar ein Leidender; und da er in der Regel sich scheut, seinen Druck anderen zu klagen, so ist er zwiefach leidend. Daß solche Leidende da sind und mehr als leiblich Kranke, kann den Leitern der Kirche nicht verborgen sein.

Das Zweifeln ist eine Kirchenkrankheit, welche seit anderthalb Jahrhunderten gleichsam einen epidemischen Charakter angenommen hat, wie in dem Abfall der meisten Gebildeten deutlich vor Augen steht. Sind aber diese, welche bereits bis zur völligen Entfremdung von der Kirche fortgeschritten, so zahlreich, dann muß die Zahl derjenigen, welche sich im Vorstadium befinden, mutmaßlich noch größer sein. Was für Mittel und Einrichtungen hat nun die Kirche beschafft, um diesen Leidenden, solange es noch Zeit ist, zu Hülfe zu kommen? Ich denke natürlich an dahinzielende Bücher und Lehreinrichtungen. Apologetische Schriften sind ja vorhanden und immer vorhanden gewesen; daß sie aber in heutiger Zeit zahlreicher wären als früher, läßt sich schwerlich behaupten. Ob die heutigen nach Inhalt und Form das Richtige treffen, wollen wir jetzt nicht fragen; angenommen also, sie seien wirklich zutreffend, wie soll aber derjenige, welcher guten Rates bedarf, herausfinden, was gerade für sein Bedürfnis paßt? Hier stoßen wir also schon auf eine Lücke. Was dann die Lehreinrichtungen betrifft, so wenden sich die Predigten an alle ohne Unterschied, oder genauer gesagt: vornehmlich an die Glaubenden. Das ist auch ganz richtig, denn wenn der Prediger vornehmlich die Zweifelnden berücksichtigen wollte, so würden sich die anderen mit Recht beklagen, daß sie zu kurz kämen. In neuerer Zeit hat man zwar hie und da auch apologetische

Vorträge veranstaltet, namentlich in größeren Städten; allein es sind nur eben seltene Ausnahmen, während doch in jeder Gemeinde das Bedürfnis dazu vorhanden ist. Überdies sind die Vorträge allein noch nicht das, was not thut; es müßte auch die freie Unterredung, die öffentliche und private, hinzukommen. So finden wir also hier eine zweite und dritte Lücke. Die Teilnahme und Hülfe, welche man kirchlicherseits den an Zweifeln Leidenden entgegenbringt, läßt demnach viel zu wünschen übrig.

Es fällt dies noch mehr in die Augen, wenn man zum Vergleich daran denkt, wie für leiblich Kranke gesorgt zu werden pflegt. Hier weiß jeder, daß dieselben mit Nachsicht, Geduld und freundlicher Teilnahme behandelt werden müssen. Und dann, wie viele Kräfte sind da unter staatlicher Obsorge seit langem bemüht gewesen und fortwährend bemüht, immer bessere Einrichtungen und Mittel zu erdenken und zu beschaffen, um ihnen zu helfen! Sieht es nun nicht aus, als ob in der Christenheit der Leib mehr gelte als die Seele? So scheint es in der That. Dem von religiösen Zweifeln Bedrückten kann diese mangelhafte Fürsorge für seine Bedürfnisse unmöglich entgehen. Wie wird ihm nun zu Mute werden? Muß er nicht denken, daß es den Geistlichen und gläubigen Laien an Teilnahme für seine Lage fehle? Hier kommt uns also schon etwas in Sicht, was ihn abhält, vertrauensvoll sein Herz aufzuschließen. Freilich ist es, wie wir wissen, bei den Gläubigen in Wahrheit nicht Mangel an Liebe, was sie dem Zweifler gegenüber so wenig teilnehmend erscheinen läßt, da sie ja bei allen Arten der Wohlthätigkeitsbestrebungen (Armenpflege, Krankenpflege, Gefangenenpflege, Sorge für verwahrloste Kinder, Heidenmission u. s. w.) in der vordersten Reihe mit thätig sind. Woher nun doch diese mangelhafte Fürsorge gegenüber der epidemischen Zweifelkrankheit in der Kirche? Und woher bei den Zweifelnden allgemein nicht bloß das Gefühl, es fehle dort an herzlicher Teilnahme, sondern die ganz bestimmte Furcht, das Kundwerden ihrer Zweifel werde dort Mißtrauen und Mißachtung hervorrufen? Es muß also etwas in der kirchlichen Luft liegen, was diese bedauerliche Thatsache verschuldet hat. Liegt dieser Mangel nicht in der Gesinnung der Gläubigen, so muß es in ihrer Denkungsweise liegen. Worin es besteht und woher es stammt, läßt sich auch unschwer finden.

Es ist ein gewisses irriges (bezw. halbwahres) formales Dogma. Dieser Irrtum hat seinen Ursprung einerseits in einer unklaren Auffassung von der psychologischen Natur und den psychologischen Vorbedingungen des religiösen Glaubens, andrerseits in einer mangelhaften Ethik. Um ihm auf die Spur zu kommen, müssen wir daher die psychologische Natur des religiösen Glaubens näher untersuchen.

Erster Abschnitt.

Untersuchung der psychologischen Natur des religiösen Glaubens.

I. Wesen des Glaubens im allgemeinen
(abgesehen von seiner religiösen Bedeutung).

Das Wort „glauben“ gehört nicht lediglich dem religiösen Gebiete an, sondern kommt auch auf allen übrigen Erkenntnisgebieten vor. Stellen wir darum vorab seinen allgemeinen Sinn fest. Es empfiehlt sich, dies mit Sorgfalt und Genauigkeit zu thun. Auf dem religiösen Gebiete hat sich um den Begriff „glauben“ ein gewisser Nebel gehüllt, so daß die Sache wie etwas Mysteriöses erscheint. Das liegt aber nicht in seiner Natur, sondern ist durch allerhand fremde Einflüsse, z. B. durch poetische und rhetorische Redewendungen, durch mangelhafte Kenntnis der Psychologie, durch verkehrte dogmatische Vorstellungen u. s. w., herbeigeführt worden. Wollten wir nun sofort auf das religiöse Gebiet treten, um dort jenen Begriff von seinem mystischen Nebel zu reinigen, so würden wir uns in einen schier endlosen Disput mit gegnerischen Meinungen verwickeln. Besehen wir denselben daher lieber zuerst da, wo er deutlich besehbar ist, nämlich auf den andern Gebieten. Haben wir ihn dort klar erfaßt und nehmen wir dann diesen klaren Blick mit auf das religiöse Gebiet, so wird uns der Nebel nicht mehr belästigen: er ist von selbst verschwunden. Der Leser lasse sich daher die Sorgsamkeit und Umständlichkeit der Voruntersuchung nicht verdrießen; es wird sich zeigen, daß dieser lange Umweg in der That doch am schnellsten zum Ziele führt.

---

1. Die beiden Überzeugungsstufen.

Unser psychisches Auffassen der Objekte stellt sich bekanntlich dar in Vorstellungen. Wollen wir eine solche Vorstellung andern mitteilen, so kleiden wir sie in die Form eines Urteils. (Im Blick auf die Urteilsform nennt man die Vorstellungen auch Gedanken.) Entspricht eine Vorstellung dem betreffenden Objekte, so heißt sie richtig oder wahr. Soll nun ausgedrückt werden, daß man von der Richtigkeit einer Vorstellung überzeugt sei, so bieten sich dafür zwei sprachliche Formen an, weil es zwei Arten oder Stufen des Überzeugtseins giebt. In dem einen Falle sagen wir: ich weiß, daß das und das wahr ist, im andern Falle: ich

glaube, daß es wahr ist. Worin liegt hier der Unterschied? Das Wort „wissen" bedeutet in seinem allgemeinsten Sinne so viel als: eine Vorstellung haben. Wird dasselbe aber, wie in dem erwähnten Beispiele, in einem gewissen Gegensatze zu „glauben" gebraucht, so nimmt es einen engern Sinn an: man meint dann ein solches Wissen, welches beweisbar ist, d. h. dessen Richtigkeit für jedermann überzeugend nachgewiesen werden kann, sei es sinnenfällig oder durch Schlüsse. Tritt nun daneben das Wort „glauben" auf, so spricht es zwar ebenfalls die subjektive Überzeugung aus, daß die betreffende Vorstellung richtig sei; allein es soll zugleich bemerklich gemacht werden, daß ein gewisser Mangel daran hänge, d. h. daß an der objektiven Beweisbarkeit noch etwas fehle. Darum eben sagt man bloß: man halte die Vorstellung für richtig oder für wahr. Ob an der Beweisbarkeit viel oder wenig fehlt, kann man dem Worte „glauben" nicht ansehen. In manchen Fällen kann viel daran fehlen, ja so viel, daß „glauben" nichts mehr heißt als „vermuten". Dann hört natürlich auch die Überzeugung auf, und in der genauen Rede wird man jetzt nicht mehr sagen: ich glaube es, sondern: ich vermute es. „Glauben" scheidet sich also scharf von „vermuten", weil hier noch keine Überzeugung vorhanden ist, während beim „glauben" (und ebenso beim „wissen") gerade eine Überzeugung ausgesprochen werden soll.

Wir können jetzt feststellen, wie die Begriffe „wissen" und „glauben" sich zu einander verhalten, nämlich was sie gemein haben, und was sie scheidet.

Sie haben gemein: erstlich, daß es sich bei beiden um Vorstellungen handelt, daß sie also dem Vorstellungsleben oder dem Intellekt angehören; zweitens, daß beide die subjektive Überzeugung aussprechen wollen, die betreffende Vorstellung sei richtig. Ihr Unterschied liegt darin: beim „Wissen" muß die Richtigkeit objektiv vollkommen nachweisbar sein; beim „Glauben" fehlt an der objektiven Begründung noch etwas, sei es wenig oder viel.

---

2. Auch beim Glauben ruht die Überzeugung auf Gründen.

Daraus wird vorab dies klar: beim „Glauben" ruht das Überzeugtsein auf den vorhandenen (vielen oder wenigen) Gründen, welche für die Richtigkeit sprechen, nicht auf der leeren Stelle, wo die Gründe noch fehlen; denn auf einer leeren Stelle, auf einem Nichts, kann nichts ruhen. Oder mit andern Worten: die Überzeugung ruht auf dem, was wir von dem betreffenden Objekte wirklich sehen, nicht auf dem, was wir nicht

sehen. Das scheint selbstverständlich zu sein, und ist es auch in der That; gleichwohl habe ich guten Grund, dies ausdrücklich hervorzuheben, ja den Finger darauf zu legen, wie später, wenn vom religiösen Glauben die Rede ist, sich zeigen wird.

Jene psychologische Eigentümlichkeit des Glaubens im Vergleich zum Wissen kann man sich an einem physikalischen Gleichnisse trefflich veranschaulichen. Es giebt z. B. Balkone, welche nicht auf Säulen ruhen, also in der Luft zu schweben scheinen. In Wahrheit sind dieselben ja gestützt, nämlich durch wagerecht liegende Balken. Der ins Innere des Gebäudes sich erstreckende Teil derselben ist dort derart befestigt, daß ihr nach außen ragender Teil dadurch in den Stand gesetzt wird, den ganzen Balkon tragen zu können. So ist es auch beim Glauben. Er besteht aus einem Wissen und aus einem Nichtwissen; genauer ausgedrückt: die Glaubensüberzeugung ist nur *teilweise* begründet. Dieweil aber die nachweisbaren Gründe *so stark* sind, daß sie den noch nicht begründeten Teil mittragen können, so nimmt man an, derselbe sei genug gestützt, und so erstreckt sich die Überzeugung über das Ganze, d. h. der Glaube hält die ganze Vorstellung für richtig. Summa also: die Glaubensüberzeugung ruht auf dem *Wissensbestandteile* des Glaubens. Ist dem so, so folgt daraus: die Glaubensüberzeugung muß in demselben Grade stärker oder schwächer werden, wie die vorhandenen Gründe stärker oder schwächer sind; mit andern Worten: Die Stärke der Überzeugung ist proportional der Stärke der Gründe.

Die psychologische Natur des (theoretischen) Glaubens haben wir jetzt ihrem Kern nach kennen gelernt. Um das Erkannte aber nach allen Seiten scharf abzugrenzen, müssen wir auch noch einige Nebenfragen beleuchten.

---

3. Der Gegensatz von Wissen und Glauben ist fließend.

Über den Unterschied zwischen „Wissen" und „Glauben" wird häufiger so geredet, wie wenn diese beiden Begriffe um eine Oceanbreite voneinander getrennt wären oder gar so verschieden wie Tag und Nacht. Diese Redeweise ist nicht zutreffend. Ein vergleichender Blick auf das Verhältnis von Tag und Nacht kann das zeigen. Zwischen dem hellen Mittage und der stockfinstern Mitternacht ist ja ein weiter Abstand; allein von der Mittagszeit an nimmt das Licht von Minute zu Minute ab und die Dunkelheit zu; und selbst dann, wenn die Sonne unter den Horizont gesunken ist, tritt noch nicht die volle Finsternis ein. Kurz, Tag und Nacht gehen ganz allmählich ineinander über, und man kann gar nicht sagen, wo

der Tag aufhört und die Nacht anfängt. Ähnlich verhält es sich mit „Wissen“ und „Glauben“. Allerdings mag es jeweilig ein „Glauben“ geben, welches so wenig Grund unter den Füßen hat und demnach von dem evidenten Wissen so weit absteht, daß man von einem förmlichen Gegensatze zwischen diesen beiden Endpunkten reden könnte. Allein alle die dazwischen liegenden Überzeugungsfälle lassen sich in eine Reihe ordnen, bei der die Begründung oder das Wissenslicht immer mehr abnimmt, so daß das eine Ende der Reihe ganz nahe an die Evidenz grenzt, während das andere Ende sich mit dem sog. Köhlerglauben berührt. So läßt sich also hier ebenso schwer sagen, wo das „Wissen“ aufhört und das „Glauben“ anfängt, wie dort beim Gleichnisse, wo der Tag aufhört und die Nacht anfängt.

Über die Natur des „Glaubens“ und sein Verhältnis zum „Wissen“ haben wir bis jetzt dreierlei festgestellt.

Erstlich: Wissen und Glauben sind Ausdrücke für zwei Arten resp. Stufen der Überzeugung. Das Wort „Überzeugung“ spricht das aus, was sie gemein haben.

Zweitens: Auch beim Glauben ruht die Überzeugung auf dem Gewußten, auf den Gründen; und zwar ist die Stärke der Überzeugung genau proportional der Stärke der Gründe.

Drittens: Der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben ist ein fließender, ähnlich wie zwischen Tag und Nacht.

---

4. Die Gründe sind nicht immer vollständig oder vollkräftig mitzuteilen.

Besehen wir einen vierten Punkt. Kommen nicht Fälle vor, wo die Glaubensüberzeugung sehr stark ist, fast so stark wie beim evidenten Wissen, während doch die Gründe weit schwächer zu sein scheinen, also der Stärke der Überzeugung nicht proportional sind? Man denke z. B. wie zuversichtlich ein Freund (A.) auf das Wort seines intimen Freundes (B.) baut, und wie fest in einer rechten Ehe ein Gatte an die Treue des Gatten glaubt. Wenn nun ein dritter jenen A. auffordert, er solle ihm beweisen, daß sein zuversichtliches Vertrauen wirklich begründet sei, so wird dieser wohl schwerlich so viele Gründe zusammenbringen, daß jener jetzt ebenfalls von der Treue des B. vollkommen überzeugt sein wird. Wie liegt nun die Sache? Ruht etwa in diesen Fällen die Glaubensüberzeugung doch noch auf etwas anderem als auf dem Wissensbestandteile des Glaubens, d. i. auf den rationellen Gründen? Keineswegs.

Daß es anders scheint, rührt einmal daher, daß der A. nicht alles aufzählen kann, was er von dem Freunde B. weiß, auch wenn er die Zeit dazu hätte, weil ihm manche Geschehnisse aus dem Gedächtnis entschwunden sind, die doch alle mitgewirkt haben, sein Vertrauen zu befestigen. Dazu kommt ein Zweites. Wenn A. auch alles Geschehene erzählen könnte und wirklich erzählte, so besteht diese Mitteilung doch in bloßen Worten, die Worte aber haben bei weitem nicht die Deutlichkeit und Eindrücklichkeit der leibhaftigen Erfahrung, — kurz, er kann ihm nur ein Bild der Erlebnisse zeigen, nicht die Erlebnisse in natura.

Wenn daher diese dritte Person dem Wortlaute nach alles weiß, was A. über seinen Freund B. weiß, und doch noch nicht das feste Vertrauen gewinnen kann, was jener hat, so darf daraus nicht geschlossen werden, bei A. ruhe das feste Vertrauen noch auf etwas anderem als auf dem Wissen, denn bei diesem dritten stammt das Manko im Vertrauen daher, daß er das Wissen des A. nur dem Wortlaute nach kennt, nicht aber nach seiner vollen Deutlichkeit und Kräftigkeit. Dieser Fall bestätigt also unsern Satz: Die Stärke der Glaubensüberzeugung ist proportional der Stärke der Gründe. Jetzt dürfen wir an diesen Satz auch die Folgerung reihen. Wenn jemand den Wissensbestandteil oder die Gründe seines Glaubens einem andern voll und ganz mitteilen kann — sage voll und ganz — so muß auch die entsprechende Glaubensüberzeugung entstehen. Mit andern Worten: die Glaubensüberzeugung ist mitteilbar und zwar genau so mitteilbar wie die exakte Wissensüberzeugung — wofern und insoweit der Wissensbestandteil des Glaubens voll und ganz mitgeteilt werden kann. (Daß bei dieser Mitteilung auch die Apperceptionsbedingungen genau erfüllt werden müssen, versteht sich von selbst.)

Daraus ergiebt sich aber eine weitere beachtenswerte Folgerung und das sei unser vierter Satz. Wenn wir einem andern die objektiven und subjektiven Gründe, worauf unsere Glaubensüberzeugung in irgend einem Falle ruht, nicht vollständig oder nicht vollkräftig (den Apperceptionsbedingungen gemäß) mitgeteilt haben, so würden wir nicht berechtigt sein, ihm zuzumuten, er solle sofort unsere Überzeugung teilen, und wenn wir ihm daraus, daß er noch nicht zustimmen kann, sogar einen Vorwurf machen wollten, so würde dies ganz und gar ungehörig sein. Es wäre dies gerade so ungehörig, als wenn man einem Lahmen daraus einen Vorwurf machen wollte, daß er nicht flink gehen kann; oder wie wenn ein Lehrer einem Schüler daraus einen Vorwurf machen wollte, daß derselbe — die nötige Aufmerksamkeit vorausgesetzt — irgend eine Demonstration nicht verstehen kann. Kann der Schüler bei guter Aufmerksamkeit eine Demonstration doch nicht verstehen,

so rührt dies daher, daß die Apperceptionsbedingungen nicht erfüllt sind; die Schuld liegt also nicht an dem Schüler, sondern an dem Lehrer. Denn wenn die Apperceptionsbedingungen erfüllt sind, so muß so gewiß die Einsicht sich einstellen, als bei irgend einer andern Ursache die Wirkung sich einstellt, wenn die Wirkungsbedingungen erfüllt sind. Möglich immerhin, daß in jenem Unterrichtsfalle die Apperceptionsbedingungen sich nicht sofort erfüllen lassen; allein der Schüler ist jedenfalls an dem Nichtverstehenkönnen unschuldig.

---

5. Der Glaube hat auch noch andere, aber irreleitende Stützen, Sympathie und Begierde.

Ich knüpfe wieder an ein mögliches Bedenken an. Kann die Glaubensüberzeugung nicht zuweilen neben den rationellen Gründen auch noch eine andere Stütze oder Quelle haben? Gewiß; und das ist nicht bloß zuweilen, sondern vielmehr recht häufig der Fall. Man denke z. B. daran, wie die Elternliebe, zumal die Mutterliebe, an ihren Kindern gewöhnlich mancherlei Schönheitszüge und Tugenden sieht, d. h. sehen zu können meint, die das fremde Auge entweder gar nicht sehen kann oder wenigstens nicht so hervorragend und so bewunderungswürdig findet; und wie dieselbe Elternliebe wiederum manche unschöne und unliebenswürdige Züge nicht sehen kann, die der Fremde dagegen sehr deutlich merkt. Oder man denke daran, wie der Neidische, der Argwöhnische u. s. w. an der beneideten und beargwöhnten Person und ihrem Benehmen so vieles sieht, was seiner Mißstimmung Nahrung giebt, wovon der Unparteiische vielleicht wenig oder gar nichts sehen kann; und umgekehrt, wie jener manches nicht sieht, was dieser doch ganz deutlich wahrnimmt. Da haben wir den Einfluß der Sympathie und Antipathie auf die Glaubensüberzeugung, hier auf die Vertrauensstellung zu Personen.

Eine andere Art der Einflüsse vom Gemüte her drückt eine bekannte sprichwörtliche Redensart summarisch aus: der Wunsch ist häufig der Vater des Gedankens.

Ich will an einige Beispiele erinnern. Wie bewundernd blickt etwa ein Zeichenschüler auf seine mit Fleiß gefertigte Zeichnung; es ist ihm zu Mute, als ob er bereits ein wirkliches Kunstwerk vor sich sähe, was jeder Kenner gleich ihm bewundern müsse; während der Zeichenlehrer hinterher vielleicht den aufgewendeten Fleiß gern anerkennt, aber an der Leistung gar viel auszusetzen findet und von einem Kunstwerke vollends nichts sehen kann. Und mit welchen Hoffnungen sendet etwa ein junger Poet die Erstlinge seiner Muse in die Welt; ist er auch nicht so unbescheiden, sofort

schon auf die Ehre der Klassicität Anspruch zu machen, so glaubt er sich doch nicht verhehlen zu können, daß er auf gutem Wege zu diesem Ziele sei; aber was muß er vielleicht hinterher erleben? Das Publikum geht teilnahmlos an seinen Gaben vorüber, wie wenn es mit Blindheit geschlagen wäre, und die Kritik zerzaust sie derart, daß fast kein gutes Haar mehr daran bleibt. Da ist ferner ein kluger, gewiegter Geschäftsmann. Es bietet sich ihm ein geschäftliches Unternehmen dar, welches ganz außergewöhnlichen Gewinn in Aussicht stellt; es hängen freilich bedenkliche Gefahren daran. Könnte er die Sache ruhig und objektiv betrachten, und demgemäß die Gefahren und Schwierigkeiten auffassen, wie sie wirklich sind, so würde er die Finger davon lassen. Nun aber besticht ihn der sich anbietende außerordentliche Gewinn; die Begier danach ist so groß, daß unter ihrem Einflusse die Gefahren vor seinem Blicke bedeutend zusammenschrumpfen, oder daß er meint, dieselben durch seine Klugheit überwinden zu können; genug, er läßt sich ein und — „fällt herein“.

Wir sehen also: das Gemüt kann sehr stark auf die Glaubensüberzeugung einwirken, sei es durch die Gefühle der Sympathie und Antipathie, der Freude oder der Trauer u. s. w., oder durch Wünsche und Begierden. Und in der That, das Leben ist reich und überreich an solchen Fällen. Dahin gehört z. B. auch, daß ein furchtsamer Wanderer bei schwachem Mondlicht in einer gewissen Entfernung eine drohende Räubergestalt oder ein anderes Ungetüm zu sehen meint, während in Wirklichkeit nur ein alter, wunderlich geformter Baumstamm dort steht; oder daß dem Fröhlichen eine ganz gewöhnliche Landschaft ausnehmend schön, und einem Traurigen eine wirklich schöne fast trist zu sein scheint. Alle diese Personen sehen etwas, was in Wirklichkeit nicht da ist, d. h. sie meinen, es zu sehen, und wiederum sehen sie manches nicht, was wirklich da ist, oder sehen es nicht so, wie es da ist. Es nimmt sich also aus, als ob sie — wie man populär zu sagen pflegt — durch eine gefärbte oder entstellende Brille geschaut hätten.

Wie geht das nun psychologisch zu? Sagt man, die Phantasie habe diesen Personen einen Streich gespielt, so ist das nicht unrichtig; allein damit wird der psychische Vorgang nicht durchsichtig. Das genauere ist dies. Die Sinneseindrücke bewirken für sich allein niemals klare Vorstellungen, sondern nur dunkle Empfindungen. Soll aus einer sinnlichen Empfindung eine klare Wahrnehmung werden, so müssen aus dem Seeleninnern verwandte appercipierende Vorstellungen hinzutreten. Das Entscheidende liegt, falls die Sinnesorgane gesund sind, nicht in dem sinnlichen Perceptionsvorgange, sondern im Apperceptionsprozesse. Bei jenen Personen hatten die Gemütsbewegungen verkehrte Apperceptionsvorstellungen wach-

und herbeigerufen; dadurch wurden die Sinnesempfindungen gefälscht, d. i. verkehrt gedeutet. Dieselbe Fälschung kann, wie das Beispiel vom kalkulierenden Geschäftsmanne zeigt, auch beim Reflektieren infolge verkehrter Apperceptionsvorstellungen entstehen. Der psychische Vorgang bei jenen Täuschungen ist demnach klar.

Uns interessiert jedoch eigentlich eine andere Seite der Sache. Wir sprachen von der Einwirkung der Gemütsbewegungen auf die Glaubensüberzeugung. Im Blick auf jene Beispiele frage ich: haben die betreffenden Gefühle direkt auf die Überzeugung gewirkt? Nein, sondern die Gefühle haben zunächst und einzig die intellektuelle Auffassung der Objekte irreführend beeinflußt; und nach dieser intellektuellen Auffassung, wie sie nun einmal ist, hat sich dann die Glaubensüberzeugung gerichtet, weil sie nicht anders kann. Wir sehen demnach, daß das Gemüt auf die Überzeugung einwirken kann; daneben aber bleibt nichtsdestoweniger unser obiger Hauptsatz voll bestehen: Die Glaubensüberzeugung folgt und kann nur folgen der intellektuellen Auffassung oder dem Wissen oder den rationellen Gründen — nämlich, was dafür gehalten wird.

Hängt nun das Überzeugtwerden am letzten Ende stets nur davon ab, wie der Seele das betreffende Objekt erscheint, gleichviel ob beim Appercipieren die Auffassung durch das Gemüt teilweise irre geführt wurde oder nicht — kurz, ist das Überzeugtwerden in letzter Instanz stets ein rein intellektueller Vorgang, so bleibt ferner voll bestehen, was der vierte Satz sagte: Das Überzeugtsein oder Nichtüberzeugtsein kann als solches nicht Gegenstand einer moralischen Beurteilung sein.

---

6. Vom Autoritätsglauben.

Unsern Hauptsatz, daß die Glaubensüberzeugung nur auf dem Wissen ruhe, haben wir bisher immer bestätigt gefunden. Wie steht es nun mit dem Autoritätsglauben? Gilt jener Satz auch bei ihm, oder tritt hier doch ein anderer stützender Faktor mit ein? Untersuchen wir die Sachlage an einem Beispiele.

Wohl nirgendwo spielt der Autoritätsglaube eine größere Rolle als bei einem gewissen Zweige der exakten Naturwissenschaft, — ich meine die praktische Medizin. Ohne Zweifel ist der allergrößte Teil der Patienten gänzlich außer stande, prüfen und beurteilen zu können, ob der behandelnde Arzt den Sitz des Übels richtig erkannt und die rechten Heilmittel gewählt und ob der Apotheker die verschriebene Arznei auch richtig zusammengesetzt

habe. Von der mysteriösen Form der Rezepte wollen wir nicht einmal reden. Gleichwohl vertraut jeder Kranke sein höchstes irdisches Gut, sein Leben, dem Arzte und Apotheker auf Treu und Glauben an. Nun hat unser Satz gesagt: ein fester haltbarer Glaube könne nur dann da sein, wenn ihm ein ausreichendes Wissen von der betreffenden Sache als Stütze diene. Bei allen jenen Patienten fehlt aber dieses geforderte fachmännische Wissen, selbst bei den gelehrtesten, falls sie nicht zufällig nebenbei auch Medizin studiert haben. Und wenn manche unter ihnen vielleicht eine theoretische Kenntnis des menschlichen Leibes besitzen und dazu auch ein Stückchen Gesundheitslehre, so fehlt ihnen doch gerade das, worauf es hier ankommt, nämlich die Kenntnis der Krankheiten, ihrer Symptome und ihres Verlaufs, und die Kenntnis der Heilmittellehre, — ungerechnet das, was zur Kontrollierung der Apothekerarbeit gewußt werden müßte. Kurz, die erforderlichen rationellen Stützen des Glaubens sind thatsächlich nicht da, und doch ist der Glaube da, und möglicherweise ist derselbe sogar recht stark, und bei den Gebildeten vielleicht noch stärker als bei den weniger Gebildeten. Das sieht doch offenbar aus wie ein leibhaftiger Köhlerglaube; schämen sich denn die Gebildeten eines solchen plebejisch aussehenden Glaubens nicht? Bekanntlich schämen sie sich desselben durchaus nicht, vielmehr bekennen sie ihn frank und frei. Daraus geht hervor, daß doch irgend welche rationelle Stützen, die in ihren Augen ausreichend sind, da sein müssen. Und sie sind in der That da. Es ist ihr Wissen davon, daß ein obrigkeitlich geprüfter Arzt aller Wahrscheinlichkeit nach die benötigte Kenntnis vom menschlichen Leibe, von den Krankheiten und von den Heilmitteln wirklich besitze. Man weiß einmal, daß er erst bis zu seinem 18. oder 19. Jahre auf dem Gymnasium vorgebildet worden ist, um sein Fach mit Erfolg studieren zu können; man weiß, daß er dann vier Jahre lang auf der Universität die medizinische Wissenschaft erlernt hat; man weiß ferner, daß er zum Schluß in einer ordentlichen Prüfung über sein Wissen und Können hat Rechenschaft ablegen müssen; man weiß vielleicht überdies, daß er eine Zeitlang bei einem anerkannten Meister seines Faches als Gehülfe thätig gewesen ist; wozu möglicherweise auch noch kommt, daß er bereits mehrere Jahre selbständig praktiziert hat, also nicht mehr zu den Neulingen gehört und endlich daß er zahlreiche Kranke mit Erfolg behandelt hat, und daß viele Personen des Ortes und der Umgegend, die man als verständige Leute kennt, zu seiner ärztlichen Befähigung volles Vertrauen haben. Was dann das Vertrauen zu seiner Gewissenhaftigkeit betrifft, so wird dasselbe wohl ebenfalls auf irgend welche Daten sich stützen. Das alles zusammen bildet offenbar eine ansehnliche Summe bestimmten Wissens. Daß nun eben dieses Wissen es ist, worauf der

Autoritätsglaube in diesem Falle ruht, und daß die Stärke des Glaubens auch hier sich richtet nach der Stärke der Gründe, wird überdies noch durch einen besonderen Umstand bestätigt.

Was für Patienten sind es, welche leicht den Arzt wechseln und dann vielleicht auch unbedenklich zu einem Quacksalber ihre Zuflucht nehmen? Bekanntlich gehören sie in der Regel den weniger gebildeten Ständen an. Ihr Verhalten ist durchaus natürlich. Denn da sie nicht überschauen können, was für Studien der Bildungsweg eines Arztes einschließt, auch nicht, was für Bürgschaften in der Prüfung und den übrigen obrigkeitlichen Anordnungen liegen, daß das möglichst Richtige gelehrt und gelernt worden sei, — woher soll nun der Glaube an die Autorität des Arztes kommen, und woher sollen sie wissen, was für eine Kluft zwischen einem so geschulten Manne und einem Quacksalber besteht? Haben sie ja Vertrauen zu einem Arzte, so ruht das nur zu einem ganz geringen Teile auf rationellen Gründen, sondern vornehmlich darauf, daß andere Leute zu ihm Vertrauen haben, und so muß dieser Autoritätsglaube notwendig schwach und schwankend sein und leicht erschüttert werden können. Dazu kommt ein zweites. Die Medizin hat auf der praktischen Seite eine schwache Stelle, wo sie sich noch sehr unsicher fühlt; es ist die Heilmittellehre. Diese Art von Unsicherheit bildet aber keineswegs eine specifische Eigentümlichkeit des ärztlichen Gebietes. Sämtliche praktischen Wissenschaften, welche es mit komplizierten Einflüssen zu thun haben, die man teils nicht alle sehen, teils nicht beherrschen kann, leiden mehr oder weniger an demselben Übel, so namentlich die Pädagogik, die praktische Theologie und die Politik. Daß die Medizin in der Praxis vielfach noch unsicher ist, kann nun auch dem Ungelehrten nicht entgehen; aber er weiß nicht oder nur nebelhaft, daß dieser Praxis doch eine ansehnliche Summe gesicherten theoretischen Wissens zur Seite steht, und darum bedenkt er auch nicht, daß der Arzt, ob er gleich nicht immer sofort das ganz richtige Mittel trifft, doch vermöge seiner tieferen Einsicht weit mehr als jeder Quacksalber gegen schwere Mißgriffe geschützt ist. Durch dieses Nichtwissen und Nichtbedenkenkönnen verliert das Autoritätsvertrauen des Ungelehrten abermals eine rationelle Stütze.

Wir können jetzt übersehen, wie es um den Autoritätsglauben, um seine Stützen und um seine Stärke steht.

Vorab ist darauf aufmerksam zu machen, daß das Wort „Autoritätsglaube" für zwei Arten dieses Glaubens gebraucht wird. Einmal kann gemeint sein: das Glauben an eine Autorität, etwa an eine Person, z. B. hier an die Person des Arztes. Zum andern kann das gemeint sein, was auf Grund dieser Autorität geglaubt wird, z. B. hier, daß die vom

Arzte gewiesenen Heilmittel und Ratschläge zweckmäßig seien. Der erstere Glaube, der an die Autorität des Arztes, muß, wenn er kein Köhlerglaube sein soll, ausreichende rationelle Stützen haben, und er kann sie haben. Sie liegen in der Kenntnis des ärztlichen Bildungsganges und aller der obrigkeitlichen Anordnungen, die es verbürgen sollen, daß der medizinische Student auch wirklich lernen kann und lernt, was sein Beruf fordert. Diese Kenntnis wird der gebildete Patient besitzen, und soweit er sie besitzt, hat dann sein Vertrauen zu dem Arzte einen genügenden Halt. Da der Ungebildete diese Kenntnis in der Regel nicht besitzt, so muß seinem Autoritätsglauben die genügende Stütze fehlen. Ist ein solches Vertrauen nun doch in einem gewissen Maße da, so kann dasselbe nur darauf ruhen, daß viele andere Leute zu dem Arzte Vertrauen haben. Das wäre also ein Glaube an die Autorität jener vielen Mitglaubenden oder wie man auch sagen könnte: an die Autorität des Majoritätsprincips. Da hier die rationelle Basis bis zu einem Minimum zusammenschrumpft, so ist es kein Wunder, wenn ein so schwach gestütztes Vertrauen leicht schwankend wird.

Was dann die erwähnte zweite Art des Autoritätsglaubens betrifft, d. i. das, was auf Grund einer Autorität geglaubt wird, z. B. daß die ärztlich verordneten Heilmittel zweckdienlich sein würden, so hat derselbe in vielen Fällen gar keine eigenen rationellen Stützen. Gleichwohl muß auch dieser abgeleitete Glaube, den man einen Autoritätsglauben zweiten Grades nennen könnte, eine rationelle Unterlage haben; sie liegt in demjenigen Wissen, welches den Glauben an die Autorität trägt, ist also hier eine geborgte.

Vorhin wurde das Glauben überhaupt mit einem anscheinend ohne Stützen dastehenden Balkone verglichen; danach wäre dann derjenige Autoritätsglaube, wo ein zweiter Glaube von einem ersten getragen werden muß, gleichsam ein doppelt weit hervorragender Balkon, oder ein solcher, der noch mehr Last tragen soll, als die, auf welche er ursprünglich berechnet war. Wie aber ein solcher weit vorgeschobener oder stark belasteter Balkon doch möglicherweise im Inneren des Gebäudes hinlänglich befestigt sein kann, so kann auch der Autoritätsglaube zweiten Grades derart sein, daß er genügenden rationellen Halt hat.

Ein Beispiel fanden wir in dem Vertrauen, welches ein gebildeter Patient den Ratschlägen seines Hausarztes schenkt. Dahin gehört auch das autoritative Ansehen, welches die Aussprüche hervorragender Fachgelehrten und Künstler überall genießen, wo man die Befähigung dieser Personen einigermaßen zu taxieren imstande ist, zumal bei ihren Fachgenossen, die ja zu solchem Taxieren noch besser gerüstet sind, wofern der Neid sie nicht

hindert, ihre Überlegenheit anzuerkennen. Dahin gehört weiter das beruhigte Vertrauen, mit dem ein gebildeter Mann in den Eisenbahnzug steigt und vielleicht über eine noch nicht erprobte neue Brücke fährt, oder sich auf ein Schiff begiebt, um über den weiten balkenlosen Ocean zu reisen.

Eine besondere Besichtigung verdient der Autoritätsglaube im jugendlichen Alter. Bekanntlich ist der Glaube der Kinder an die Autorität der Erwachsenen, zumal der Eltern und Lehrer, in der Regel sehr stark.

Im Blick auf die obige dritte These, daß die Stärke des Glaubens stets proportional sei der Stärke der rationellen Gründe, klingt jene Thatsache befremdlich, da die Kinder ja nur wenig Wissen besitzen. Wie liegt nun die Sache psychologisch? Sehen wir zu. Das Kind hat gemerkt, daß die Eltern und Lehrer (nach seiner Schätzung) viel wissen und können, und von Tag zu Tag merkt es das noch mehr; warum sollte es nun, gestützt auf die zahlreichen Erfahrungen, nicht annehmen, daß sie noch viel mehr wüßten und könnten? In der That stellt es sich dieses Wissen und Können auch so groß vor, daß es sich schier verwundert, wenn diese Autoritätspersonen einmal eingestehen, daß sie irgend etwas nicht wüßten und könnten. Überdies hat das Kind noch keine Täuschung durch diese Personen erfahren; von dieser Seite her wird also kein Zweifel wachgerufen; die Autorität bleibt moralisch fest. Endlich hat es noch wenig Bewußtsein davon, unter welchen logischen und sachlichen Bedingungen ein Gedanke für wahr gelten darf oder nicht; logische und sachliche Zweifel werden also noch selten aus dem eignen Innern bei ihm wach werden. Vom „Glauben" (im Gegensatz zum evidenten „Wissen") kann aber nur da die Rede sein, wo ein Teil des Gedankens nicht völlig gestützt, also hier ein Zweifeln möglich ist. Wird dieser ungestützte Teil nicht gesehen, entsteht also kein Zweifel, so muß der ganze Gedanke für gesichert gelten; das heißt mit andern Worten: die Überzeugung ist dann (im subjektiven Meinen) nicht eine Glaubens-, sondern eine Wissensüberzeugung. Da nun das kindliche Vertrauen zu den Eltern und Lehrern moralisch und sachlich noch unverletzt ist, mithin von keinem Zweifel weiß, so hat also dieser Autoritätsglaube eigentlich gar nichts von „Glauben" an sich und wirkt daher subjektiv so überzeugend wie evidentes Wissen. Daraus erklärt es sich also zur Genüge, warum er so stark erscheint. — Nebenbei mag noch daran erinnert sein, daß der kindliche Autoritätsglaube auch durch sympathische und moralische Gefühle (Zuneigung, Dankbarkeit und Ehrfurcht) verstärkt sein könnte, da diese Gefühle einen Zweifel an dem Kredit der autoritativen Personen nicht ertragen und darum denselben, wo er auftauchen wollte, sofort abweisen würden.

Doch der jugendliche Autoritätsglaube hat neben seiner starken Seite auch eine recht schwache. Man muß unterscheiden zwischen seiner ursprünglichen Stärke und der auf die Dauer, der Haltbarkeit. So stark er anfänglich auftritt, so gering ist seine Sicherheit für die Zukunft. Woher das kommt, läßt sich leicht erkennen. Beim Kinde beruht die ursprüngliche Stärke seines Autoritätsglaubens, wie wir sehen, darauf, daß derselbe noch wenig oder gar nicht von Zweifeln angefochten wird, und dieses wieder darauf, daß im jugendlichen Alter das Wissen noch gering und das selbständige Denken schwach ist. Letzteres ändert sich aber mit den zunehmenden Jahren. In dem Maße wie der Blick sich erweitert und das selbstthätige Denken erwacht, in demselben Maße beginnt das Fragen nach den Gründen der überkommenen Ansichten und vielleicht auch da und dort das Zweifeln. In diesem Stadium der Entwicklung kommt alles darauf an, ob das, was auf Autorität hin gelehrt wurde, wirklich genügende rationelle Gründe hat, und ob dieselben dem gereiften Verstande jetzt, wo er ihrer bedarf, rechtzeitig mitgeteilt werden. Wird dieser ergänzende Begründungsunterricht versäumt, oder lassen sich die überlieferten Lehren überhaupt nicht ausreichend begründen, nun, so geht es, wie es nicht anders kann. Die Fragen und Bedenken sind da und drängen vorwärts. Kommt erst eine der Lehren zum Fallen, so folgt auch bald die zweite und dritte und so fort, und von Fall zu Fall erleidet die Autorität einen neuen und verstärkten Stoß. Schließlich wird ihr Lehrgebäude derart untergraben und zertrümmert sein, daß nicht viel mehr davon übrig bleibt. Das ist dann das Ende des ursprünglich so starken kindlichen Autoritätsglaubens.

Was wir hier von der schwachen Seite des jugendlichen Autoritätsglaubens gehört haben, das gilt mehr oder weniger von dem bloßen Autoritätsglauben überhaupt. Das giebt viel zu bedenken für alle, welche auf die Mitwirkung desselben rechnen müssen, also namentlich für die Jugenderzieher, sodann aber auch die Staatsmänner und ganz besonders für die Kirche. Der Autoritätsglaube ist ein wirksamer und unentbehrlicher Faktor der Individual- wie der Social-Erziehung, aber auch ein sehr zarter. Darum will er, wie alles Zarte, sehr vorsichtig behandelt sein. Jede plumpe oder unvorsichtige oder leichtfertige Behandlung rächt sich schwer. Bricht der Autoritätsglaube, so kann er nur schwer wieder geheilt werden, und wenn nicht, dann sinkt alles, was diese Stütze getragen hat, unrettbar in den Grund. Einige der Mahnungen, die daraus folgen, seien kurz angedeutet.

Erstlich sollte im Jugendunterricht nichts anderes auf Autorität hin gelehrt werden, als was man später, wenn das erforderliche Verständnis da ist, ausreichend begründen kann und will. Wird etwas autoritativ

gelehrt, was sich überhaupt nicht genügend begründen läßt, so heißt das, zu viel wagen, und das heißt: wie die Autorität, so das arglose Zutrauen der Unmündigen leichtfertig mißbrauchen. Und wird die erforderliche nachträgliche Begründung des autoritativ Gelehrten, wenn sie an der Zeit ist, bewußt unterlassen, so liegt darin eine noch schwerere Verschuldung; denn dann hieß das frühere autoritative Lehren nichts anderes, als zahlreiche Wechsel ausstellen, die man doch nicht einlösen will. Solche Versündigungen der Vormundschaft an den Unmündigen können nur schlimme Folgen nach sich ziehen. Wir haben dieselben vorhin, wo von der schwachen Seite des kindlichen Autoritätsglaubens die Rede war, kennen gelernt. —

Eine zweite Mahnung lautet: man darf dem Autoritätsglauben nicht zu viel zu tragen geben. Ich denke namentlich an diejenigen Fälle, wo ein Autoritätsprincip, also ein für wahr angenommener allgemeiner Satz ein ganzes Lehrsystem tragen soll. Wo ein solcher Autoritätsglaube von den Kinderjahren an gepflegt werden kann, da liegt die Versuchung, ihm recht viel zuzumuten, immer sehr nahe, wenn man vornehmlich seine starke Seite ins Auge faßt, und dabei die ebenso nahe liegende Gefahr, welche von seiner schwachen Seite her droht, unterschätzt oder mit ihr fertig werden zu können meint. Beispiele zu dem Gesagten wird der Leser leicht finden, zumal auf dem kirchlichen Gebiete. An eins will ich erinnern, da es zugleich die schlimmen Folgen deutlich vor die Augen stellt.

Die römische Kirche gründet bekanntlich ihre gesamte Lehre auf die Autorität der geistlichen Lehrkörperschaft; die heilige Schrift wird zwar als normativ angenommen, aber über ihre richtige Auslegung entscheidet nur jene Körperschaft. Um nun diese Autorität völlig sicher zu stellen, wird dem Lehrkörper die hohe Gabe der Infallibilität zugesprochen. Was muß nun diese autoritative Stütze alles tragen? Die gesamte Ethik, die gesamte Dogmatik, dazu alle diejenigen Bestimmungen der Kirchenverfassung, des Kultus, der Erziehung u. s. w., welche aus der festgestellten Ethik und Dogmatik abgeleitet, also principieller Natur sind. Welch eine Summe von Einzelsätzen giebt das! Welche Belastung! Wie man sieht, setzt die römische Kirche alles an alles, sie spielt va banque. Und in der That, solange dieser von Kind auf gepflanzte und gepflegte Autoritätsglaube aushält, solange ist alles gewonnen. Wo aber in einem Kirchengliede ein selbständiges Denken erwacht, das bekanntlich nicht eher zur Ruhe kommen kann, bis es bei allen Lehrpunkten eine ausreichende rationelle Basis gefunden hat: Da braucht auch nur ein einziges Dogma zu fallen und mit diesem einen bricht dann das ganze Infallibilitätsprincip zusammen, und alle Lehrsätze, die darauf geruht haben, liegen wie ein Trümmerhaufen

am Boden; kurz, es ist alles verloren. Da haben wir die Erklärung der bekannten Thatsache, daß in denjenigen Ländern, wo die evangelische Kirche keinen nennenswerten Einfluß besitzt, die ihrer katholischen Mutterkirche entfremdeten Gebildeten nicht bloß überaus zahlreich, sondern meistens auch der gänzlichen Irreligiosität anheimgefallen sind, und dann an Stelle der päpstlichen Dogmatik gewöhnlich dem Materialismus oder dem etwas schöner klingenden sog. „Positivismus“ und an Stelle der christlichen Ethik dem Eudämonismus huldigen. Ein solcher Riß geht zwar auch durch die evangelische Kirche; allein die ihr Entfremdeten sind einerseits doch nicht so zahlreich und andrerseits nicht in dem Maße irreligiös wie in der katholischen Kirche, zumal in der mit romanischer Zunge; denn auf protestantischem Boden fällt vom kirchlichen Lehrsystem zunächst immer nur das, was auf ein Autoritätsprincip gebaut war, während das, was rationell gelehrt worden ist, möglicherweise noch stand hält, vielleicht für immer. — Inwieweit auch die evangelische Kirche Ursache hat, die besprochene Mahnung zu beherzigen, möge der Leser einstweilen selber erwägen. Später wird sich Anlaß finden, über diese Frage näher zu reden.

Warum ich bei der Betrachtung des Autoritätsglaubens etwas länger verweilt habe als bei den übrigen Punkten, wird der Leser sich selbst zu sagen wissen.

---

7. Nur das mitspielende Wollen, nicht die Überzeugung ist moralisch zu beurteilen.

In These 2 wurde festgestellt, daß die Glaubensüberzeugung nur ruhen kann auf zureichenden rationellen (objektiven oder subjektiven) Gründen, also ohne dieselben überhaupt nicht möglich ist. Daraus folgt, daß man einem verstandesreifen, denkenden Menschen nicht zumuten darf, etwas zu glauben, was in seinen Augen nicht ausreichend begründet ist: Auch die Zumutung, auf Grund einer Autorität etwas zu glauben, ist nicht zulässig, wenn diese Autorität für ihn noch nicht feststeht. Kann nun jemand einen Lehrsatz, der in unsern Augen genügende Begründung hat, auf seinem Standpunkte nicht für wahr halten, weil ihm unsere Gründe nicht ausreichend scheinen, so haben wir kein Recht, ihm wegen dieses Nichtglaubens einen Vorwurf zu machen, nämlich deshalb nicht, weil er zur Zeit es nicht glauben kann, weil es für ihn psychologisch unmöglich ist. Man würde auch sonst einem Kurzsichtigen einen Vorwurf daraus machen dürfen, daß er nicht scharf sehen kann, oder einem Lahmen, daß er nicht gehen kann. Darum sagt ein alter Moralspruch: ultra posse nemo obligatur, d. h. über das Können hinaus ist niemand verpflichtet. Wären

jenem Nichtglaubenden unsere Gründe darum nicht einleuchtend, weil er sie nicht begreift, obwohl wir sie deutlich dargelegt haben und er mit aller Aufmerksamkeit zugehört hat: so müssen die nötigen Apperceptionsbedingungen gefehlt haben. War also das Begreifen zur Zeit für ihn unmöglich, so kann ihm auch wegen des Nichtbegreifens und des daraus folgenden Nichtüberzeugtseins kein Vorwurf gemacht werden.

Wie aber dann, wenn das Nichteinleuchten der Gründe daher rührte, daß unbewußt sein Gemüt hindernd in die Apperception eingegriffen hätte, z. B. ein persönliches Interesse, das mit dem Lehrsatze kollidiert, oder irgend eine Antipathie gegen die Personen, welche den Lehrsatz vertreten u. s. w.? Hier hat dann eine Täuschung stattgefunden: der Verstand wurde vom Gemüte her betrogen, sein Urteil bestochen. (Vgl. oben These 5.) War die Person sich dieser irreführenden Gefühlseinwirkung nicht bewußt, so kann über sie wegen des Nichterkennens auch kein Tadel ausgesprochen werden; denn der Verstand faßt die Sache auf, wie sie ihm unter den obwaltenden Apperceptionsumständen erscheint; er kann nicht anders; er ist nicht der Betrüger, sondern der Betrogene. Wie denn auch der Apostel spricht: „Wo kein Gesetz ist“ — (wo demnach das Sündliche einer Handlung nicht erkannt wird) — „da wird die Sünde nicht zugerechnet“ (Röm. 5, 13).

Im weiteren kommt jetzt alles darauf an, ob dem Betreffenden das verborgene Gemütshindernis, welches „die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhält“, aufgedeckt werden kann. Gelingt das, so wird derselbe, falls er moralisch gesinnt ist, den betrügenden Gemütseinfluß beiseite schaffen, und wird dann die Gründe, wofern sie wirklich zureichend sind, auch zureichend finden. Das so entstandene richtige Erkennen hat aber als solches jetzt ebensowenig Anspruch auf moralisches Lob, als das vorherige Nichterkennen einen moralischen Tadel verdiente, denn Erkennen und Nichterkennen läßt als ein intellektueller Vorgang nur eine Beurteilung über Richtigkeit und Unrichtigkeit zu; eine moralische Qualität besitzt es nicht, gleichviel ob es richtig ist oder unrichtig. Wohl kam dabei etwas vor, was Anerkennung verdient, nämlich der Willensakt, welcher die betrügerischen Gefühlseinflüsse aus dem Wege that und dadurch ein ungetrübtes, objektives Auffassen der Gründe möglich machte; dieser löbliche Willensakt liegt aber vor dem Erkennen und steht mithin für die moralische Beurteilung auf einem besonderen Blatte. Hätte dagegen die betreffende Person die fälschenden Gemütseinwirkungen, nachdem ihr dieselben deutlich zum Bewußtsein gekommen waren, nicht beseitigt, so hieße das: sie wolle keine richtige, objektive Auffassung der Sache; die Wahrheit sei ihr gleichgültig, oder genauer gesagt: Die Wahrheit sei ihr nicht bloß gleichgültig,

sondern sie wolle die Lüge. Hält dann diese Person ihre frühere, aus Täuschung hervorgegangene Ansicht fest, so darf man sich dadurch doch nicht verleiten lassen zu denken, jetzt verdiene diese irrige Ansicht einen moralischen Tadel, da ja der Inhaber selber wisse, daß sie gefälscht sei. Sehen wir genauer zu. Was der Betreffende als seine überzeugungsmäßige „Ansicht" ausgiebt, das ist zwar ein Vorstellungsbild von der Sache; allein da er weiß, daß dasselbe gefälscht ist, so kann er selbst es nicht für Wahrheit halten, kann nicht davon überzeugt sein. Stellt er sich nun so, wie wenn er überzeugt wäre, so ist es eben eine erheuchelte Überzeugung. Eine Überzeugung, eine überzeugungsmäßige Ansicht, ist also in Wirklichkeit gar nicht vorhanden. Über eine leere Stelle, über ein Nichts, kann aber selbstverständlich überhaupt nichts geurteilt werden, gleichviel ob es erlaubt wäre oder nicht. Um so schärfer und wichtiger wird freilich jetzt das moralische Urteil über das Wollen ausfallen, was vor und neben dieser leeren Stelle steht. Denn zu der bereits gerügten Unmoralität, daß der Betreffende die fälschenden Gemütseinflüsse nicht aus dem Wege gethan, also sich selbst belogen hat, kommt nunmehr die zweite, noch schlimmere, daß er eine Ansicht als seine Überzeugung ausgiebt, die seine Überzeugung nicht ist, mithin jetzt auch andere belügt.

Summa: Glauben und Nichtglauben, d. i. Überzeugtsein und Nichtüberzeugtsein, besitzt als solches, weil es ein intellektueller Vorgang ist, keine moralische Qualität, unterliegt also auch keiner moralischen Beurteilung, gleichviel ob die betreffende Ansicht richtig oder unrichtig ist. Einer moralischen Beurteilung ohne Vorbehalt unterliegt lediglich das **Wollen** in allen seinen Äußerungen, also namentlich auch dann, wenn die Wahrheitserkenntnis wissentlich durch Gemütseinflüsse aufgehalten wird.

---

8. Glaubensüberzeugung und persönliches Vertrauensverhältnis.

Wenn der Glaube sich auf eine Person bezieht, jedoch nicht auf ihre intellektuelle Befähigung, sondern auf ihren moralischen Charakter, so tritt ein neues Moment mit auf. Hat nämlich jemand (den wir A. nennen wollen) einen andern (B.) als moralisch gesinnt und mithin als zuverlässig kennen gelernt, und ist diese Kenntnis so genau, daß seine Überzeugung von der moralischen Zuverlässigkeit völlig feststeht: dann meldet sich alsobald sein Gewissen und fordert, daß er diese Person um ihres Charakters willen achten, ihr fest vertrauen und sie wider etwaige Verdächtigungen vertreten müsse. Kurz, aus jener intellektuellen

Kenntnis und Überzeugung erwachsen moralische Pflichten, vor allem die Pflicht des Vertrauens. Nun möchte vielleicht ein Leser sagen: da hier die Überzeugung von der Zuverlässigkeit des andern feststehe, so sei ja das Vertrauen zu demselben faktisch vorhanden oder es erzeuge sich doch von selbst; was bedürfe es da noch einer besonderen Mahnung des Gewissens? Gewiß, so kann man fragen; allein dabei wird doch ein Umstand übersehen. Die Überzeugung von der moralischen Zuverlässigkeit jener andern Person ist allerdings da, aber es ist eine Überzeugung des Glaubens, nicht die des evidenten Wissens; d. h. in der Kenntnis von dem moralischen Charakter des B. bleibt noch eine Lücke, doch erscheint das vorhandene Wissen stark genug, um den nicht gestützten Teil der Glaubensüberzeugung tragen zu können. Es könnte daher geschehen, daß der Glaube des A. in Anfechtung geriete, sei es, daß dritte Personen ihm eine Verdächtigung wider den B. ins Ohr flüstern, oder daß B. selbst etwas thut oder unterläßt, was einen Zweifel wach ruft. Steht nun die Überzeugung des A. so fest, daß dieser den Zweifel sofort abweist, dann wird ihm vielleicht oder sogar wahrscheinlich von einer Mahnung des Gewissens nichts bemerklich werden. Faßt aber der Zweifel so weit Wurzel, daß er sich mit ihm einlassen muß, so wird sein Gemüt eine Weile zwischen der bisherigen Überzeugung und dem eingedrungenen Zweifel hin- und herschwanken. Besinnt er sich dann auf alles, was er von B. sicher weiß, und erkennt er nun, daß der Verdacht mit diesem Wissen durchaus unverträglich ist; kurz, schüttelt er den Zweifel ab, so wird er hinterher, wenn die Anfechtung überstanden und das Gemüt wieder ruhig geworden ist, eine Regung des Gewissens spüren. Er wird sich sagen: er sei doch nahe daran gewesen, sich an B. zu versündigen; ja eigentlich habe er sich schon in Gedanken an ihm verschuldet, da er eine Weile dem Zweifel Gehör gegeben; denn angesichts aller der Thatsachen, die er über den Charakter des B. gekannt habe, sei das Mißtrauen „ein falsches Zeugnis im Herzen" gewesen. Das ist die Stimme des verletzten Gewissens.

Daß sich das Gewissen früher, wo alles glatt herging, nicht bemerklich machte, sondern erst nach eingetretener Anfechtung des Glaubens, aber auch dann nicht während der Anfechtung, sondern erst hinterher, als das Gemüt wieder zur Ruhe gekommen war, — das ging alles natürlich zu. Vor der Anfechtung, als alles normal verlief, boten die Umstände keine Veranlassung sich auf das moralische Verhältnis zu B. zu besinnen; inmitten der Anfechtung nahm der Kampf zwischen Glauben und Zweifel die Aufmerksamkeit in Anspruch; erst als diese Gedanken das Feld geräumt hatten, und es im Gemüt stille wurde, da konnte auch die leise Stimme des Gewissens sich Gehör verschaffen und den Blick auf den Punkt richten,

wo das moralische Verhältnis einen Stoß bekommen hatte. Dieses spätere Sichmelden des Gewissens, oder was dasselbe sagt: das nachträgliche Besinnen auf den moralischen Fragepunkt, ist im Menschenleben eine allbekannte psychologische Erscheinung. Auch der Psalmist kannte sie, wenn er spricht: „Du prüfest mein Herz und besuchest es des Nachts und läuterst mich“ (Ps. 17, 3).

Die Regung des Gewissens nach der geschehenen Verletzung hängt aber nicht bloß mit dem Stillewerden des Gemüts zusammen, sondern auch noch mit etwas anderem. Hört man einen Gesang oder ein Musikstück, so bleibt die Aufmerksamkeit bei den richtigen Tönen im wesentlichen sich gleich; sie wird aber sofort stark aufgerüttelt, wenn ein falscher Ton sich einmischt. Ähnlich geht's bei einer mangelhaften Zeichnung: was am meisten in die Augen fällt, sind die Fehler. Allgemein ausgedrückt, ist es der Kontrast, welcher hier das Aufmerksammachen bewirkt; denn durch den Gegensatz heben die kontrastierenden Züge einander, d. h. sie treten deutlicher hervor, gleichsam in ein helleres Licht und lenken darum um so mehr den Blick auf sich. So geschah es auch in dem obigen Falle, als neben die bisherige Glaubensüberzeugung der gegensätzliche Zweifel sich stellte. Natürlich mußte jetzt zunächst ausgemacht werden, welcher von diesen beiden Gegensätzen im Recht, d. i. rationell begründet sei. Als das entschieden und das Gemüt darüber in Ruhe war, da — aber eben erst da — konnte auch die moralische Seite des Gegensatzes zur Erwägung kommen.

Es wäre jetzt noch zu fragen, worauf es beruht, daß da, wo der Glaube sich auf den moralischen Charakter einer Person bezieht, auch das Gewissen mit auftritt. Das hat einen allgemein ethischen Grund, der jedem von andern Verhältnissen her wohl bekannt ist. Die Ethik will alle menschlichen Beziehungen moralisch zurechtrücken, gesund machen oder wie der bibl. Ausdruck heißt: heiligen. Zunächst stellt sie principiell fest, wie jeder gegen seinen Nächsten, der ihm gleich steht, gesinnt sein und sich verhalten soll. Das gilt also allgemein, vorweg und bleibend. Tritt nun zu diesem allgemeinen Verhältnisse von Person zu Person irgendwo eine neue, besondere Beziehung hinzu, so entsteht dadurch ein zweites, specielles Verhältnis. Dahin gehört z. B. das Verhältnis des Kindes zu den Eltern, der Jugend zu dem Alter, der Dienstboten zu ihrer Herrschaft, des Unterthans zur Obrigkeit, auch das des Menschen zu Gott, — wiederum auch die Umkehrung aller dieser Beziehungen; ferner das Verhältnis der ehelichen Gemeinschaft, der Freundschaft, der Kameradschaft, der Landsmannschaft, der Religionsgemeinschaft, der Kollegialität u. s. w. In allen diesen Beziehungen hat die Ethik etwas Besonderes zu sagen, d. h. sie legt

jedem Teile bestimmte Sonderpflichten auf, die über die allgemeinen Pflichten gegen den Nächsten hinausgehen. Dahin gehört nun auch der obige Fall, wo jemand eine andere Person so kennen gelernt hat, daß er von ihrer moralischen Zuverlässigkeit fest überzeugt sein muß und faktisch überzeugt ist. Indem hier für den einen Teil (A.) ein bestimmtes persönliches Verhältnis entstanden ist — gleichviel ob der andere Teil (B.) dies weiß oder nicht — so unterliegt dasselbe auch, gleich allen persönlichen Verhältnissen, einer moralischen Beurteilung. Das heißt mit andern Worten: für jenen Teil, den A., ergeben sich daraus bestimmte moralische Pflichten gegen den B., vor allem die, demselben nun auch zu vertrauen und ihn gegen etwaige Verdächtigungen treu zu vertreten, auch gegen Zweifel des eigenen Herzens. Dabei will aber eins nicht übersehen sein: diese moralische Verpflichtung besteht nur *so lange*, als jenes persönliche Verhältnis, d. i. die bezeichnete rationelle *Glaubensüberzeugung* besteht, fällt diese Glaubensüberzeugung, d. h. fallen ihre rationellen Stützen, so hört jenes persönliche Verhältnis eben auf, und damit erlischt denn auch die daran haftende moralische Verpflichtung. — Ich bitte den Leser, diesen letzteren Punkt ja mit im Auge zu behalten, da er für die spätere Anwendung auf das Gebiet des religiösen Glaubens von hervorragender Wichtigkeit ist.

II. Anwendung dieser Ergebnisse auf den religiösen Glauben.

Wir haben bis jetzt vom *allgemeinen* Begriffe des Glaubens geredet und zwar lediglich im Blick auf die sog. profanen Erkenntnisgebiete, also abgesehen von dem religiösen. An den wichtigsten Stellen wurde das Ergebnis behufs der Deutlichkeit und bequemeren Handhabung zugleich thesenartig kurz formuliert, so namentlich bei der zweiten und siebenten Betrachtung. Die übrigen Untersuchungen hatten vornehmlich den Zweck, die Aufklärung über die psychologische Natur der Glaubensüberzeugung zu einer rundseitigen zu machen und dadurch bei jenen beiden Hauptpunkten von vornherein etwaige Mißverständnisse fern zu halten.

Es fragt sich nun, ob das Gefundene, wie es in den acht Betrachtungen vorliegt, auch für die *religiöse* Glaubensüberzeugung gilt. Bei dieser Prüfung wird es sich namentlich um die beiden Hauptthesen 2 und 7 handeln.

These 2 lautet: *Die* **Stärke** *des Glaubens, wenn sie auch* **dauernd** *sein soll, hängt lediglich ab von der Stärke der* **rationellen** *(objektiven und subjektiven)* **Gründe.** (Begünstigende Gefühle können zwar

die Stärke des Glaubens vermehren, aber wenn die rationellen Stützen sinken, können jene Gefühle das Fallen des Glaubens nicht aufhalten.)

These 7: Glauben und Nichtglauben kann als solches, weil es ein intellektueller Vorgang ist, der von naturgesetzlichen Bedingungen abhängt, **nicht** Gegenstand der **moralischen Beurteilung** sein.

A. Diese beiden Thesen gelten auch vom religiösen Glauben.

Sollte nun das in diesen Thesen Gesagte für den religiösen Glauben nicht in allem gültig sein, so müßte der Grund in der Natur der religiösen Objekte liegen. Bei der Betrachtung der profanen Erkenntnisgebiete hat sich uns ergeben, daß es keinen Unterschied macht, ob das Glauben sich bezieht auf Medizinisches oder auf Eisenbahnen, auf Staatliches oder Häusliches, auf Dinge oder auf Personen, auf Verstandeseigenschaften oder auf Eigenschaften des Charakters u. s. w., kurz, daß die Natur der Objekte an dem psychologischen Wesen des Glaubens nichts ändert. Daraus läßt sich also mit einigem Recht schon im voraus vermuten, daß auch die Natur der religiösen Objekte an dem beschriebenen psychologischen Wesen des Glaubens nichts ändern werde. Doch wir dürfen nicht auf bloßes Vermuten hin urteilen; sehen wir daher die Sache genauer an.

Die Religionslehre besteht aus zwei Teilen: aus der Sittenlehre und der Glaubenslehre. Die Sittenlehre ist aber, wie früher bereits dargelegt wurde und wie sich bei der rechten Forschungsmethode immer ergiebt, nicht Sache des Glaubens, sondern des exakten, evidenten Wissens. Soll daher vom Glauben die Rede sein, so kommt die Ethik gar nicht in Betracht. Es kann sich also bloß um die Dogmatik handeln, die ja um deswillen eben Glaubenslehre heißt.

Objekt der Dogmatik ist — im Sinn der Aufgabe, des Ziels — der lebendige Gott und sein Verhältnis zur Welt, insbesondere zur Menschheit. Näher betrachtet — im Blick auf das Gegenständliche, was sich dem Beschauen darbietet — sind es sichtbare Werke, Thaten, Geschehnisse, in denen sich Gottes unsichtbares Wesen und seine Liebesgedanken über die Menschen kundgeben. Diese religiösen Thatsachen fassen wir zusammen in die beiden summarischen Begriffe: Schöpfungswerk und Erlösungswerk.

Das Schöpfungswerk steht in Natur und Menschenwelt jedem anschaulich vor den Augen — „herrlich wie am ersten Tag" — jedoch nicht als etwas fertig Abgeschlossenes, sondern als ein fortgehend sich entwickelndes Wunderwerk. Das Erlösungswerk, dessen Mittelpunkt das Leben Jesu ist, hat den Einwohnern des Landes Kanaan einst ebenso handgreiflich sichtbar vor den Augen gestanden, als uns Nachgebornen die Schöpfung vor den Augen steht. Und da dasselbe ebenfalls kein fertig abgeschlossenes, sondern ein stetig sich entwickelndes Werk ist, so können wir seine reformierenden Nachwirkungen wie sie in die Gegenwart hineinreichen — die Reformen in den Einzelpersonen und in der Gesellschaft, in der Familie und im Staate, in den Wissenschaften und in den Künsten, in der Erziehung und in der Volkswirtschaft, in den Sitten und in den Gesetzen, in der Freiheit und in der Wohlfahrt, u. s. w. — ebenso unmittelbar sinnlich anschauen wie den Fortgang des Schöpfungswerkes.

Hinsichtlich der Schöpfung haben nun je und je alle diejenigen, in denen ein moralisch-religiöses Bedürfnis lebte, übereinstimmend gemerkt, daß in diesem Werke unverkennbar eine unvergleichliche Meisterhand sich kund gebe, und daß überdies in demselben bestimmte Liebesgedanken des Autors zum Heile der Menschen zu lesen seien, so namentlich deutlich und bis zur Evidenz gewiß in der menschlichen Gewissensanlage. — Das Erlösungswerk war, wie bemerkt, in seinem centralen Teile den zeitgenössischen Landsleuten Jesu ebenfalls durchaus ein Gegenstand der unmittelbaren Erfahrung; für sie galt es daher lediglich zu schauen, was sinnenfällig zu schauen war, und dann sich zu bemühen, die darin ausgesprochenen Heilsgedanken Gottes zu lesen und zu verstehen. Diejenigen, in deren Herzen „gebahnte Wege" waren, haben das auch gethan; und von mehreren der auserwählten Zeugen Jesu ist auch für die Nachwelt treulich berichtet worden: „was sie gehört haben, was sie gesehen haben mit ihren Augen, was sie geschaut haben und ihre Hände betastet haben vom Worte des Lebens" (1. Joh. 1, 1. 2). Für uns Nachgeborene liegt hier die Aufgabe der dogmatischen Forschung insofern etwas anders, als uns nur die gegenwärtigen Folgereformen des Erlösungswerkes unmittelbar vor Augen stehen, während der centrale Teil desselben und seine Nachwirkungen in den früheren Zeiten erst aus der Geschichte erfragt werden müssen, wobei aber die sinnlich beschaubaren Reformwirkungen der Gegenwart treffliche Fingerzeige bieten.

Wie der Leser sieht, kann also die dogmatische Forschung auch zu unserer Zeit streng rationell verfahren, wenn sie will; denn zu einem Teile (bei dem Schöpfungswerke und den gegenwärtigen Folgereformen des Erlösungswerkes) hat sie es mit Thatsachen der unmittelbaren Erfahrung

zu thun, und bei dem andern Teile, der aus der Geschichte erkundet werden muß, hat sie genau dieselbige Aufgabe wie die rationelle Geschichtsforschung überhaupt. Will die Dogmatik auf den Namen einer wirklichen Wissenschaft Anspruch machen, so muß sie diesen Forschungsweg einschlagen. Ob die heutige Theologie dies thut, oder ob sie in letzter Instanz auf ein Autoritätsprincip sich stützt und die rationelle Forschungsmethode nur nebenbei zu Hülfe nimmt, geht uns bei unserer Frage nicht an. Denn selbst da, wo die Dogmatik in der strengsten Form auf einem Autoritätsprincip sich aufbaut, wie z. B. in der römischen Kirche, bleibt doch die psychologische Wahrheit bestehen, die unsere These 2 ausspricht, daß die Glaubensüberzeugung nur auf zureichenden rationellen Gründen sicher ruhen kann. Gilt aber dieser psychologische Grundsatz, dann folgt daraus auch, was These 7 ausspricht: das Glauben wie das Nichtglauben kann an sich, weil es ein intellektueller Vorgang ist, nicht Gegenstand der moralischen Beurteilung sein; mit andern Worten: man darf dem Glauben an sich noch keine moralische Würde beilegen und in dem Nichtglauben kann man an sich noch keinen moralischen Makel sehen wollen.

B. Logisch-sachliche Einwendungen dagegen und ihre Abweisung.

Manchen Lesern mögen jene beiden Thesen ungewohnt, befremdlich, ja anstößig klingen; sie werden daher nach Einwänden sich umsehen. Ihre Bedenken sollen uns willkommen sein, da sie Gelegenheit bieten, die Sachlage noch genauer zu beleuchten. Hören wir also:

1. Fürwahrhalten ist nicht der Vollbegriff des bibl. Glaubens.

Zum ersten wird man vermutlich entgegnen: in der Bibelsprache begreift das Wort „Glauben" offenbar noch mehr in sich als das intellektuelle Fürwahrhalten; darum sei es doch sehr zweifelhaft, ob die beiden Thesen ohne weiteres auf den biblischen Vollbegriff des Glaubens angewendet werden dürften; jedenfalls sei dies noch nicht bewiesen. — Gewiß liegt in dem biblischen Worte „Glauben" mehr als das intellektuelle Fürwahrhalten; es fällt mir darum nicht ein, die beiden Thesen ohne weiteres auf den Begriff „Glauben" im biblischen Vollsinne anzuwenden. Diese Wahrheit, daß der biblische Begriff des Glaubens mehr in sich enthält, als das deutsche Wort „Glauben" sprachlich ausdrückt, werde ich selber für meinen Standpunkt geltend zu machen haben und ihr deshalb weiter unten eine eingehende Betrachtung widmen. Ihr Ergebnis

dürfte für diejenigen, welche die beiden Thesen bestreiten wollen, wenig günstig ausfallen. Hier wird einstweilen die folgende kurze Bemerkung genügen.

So gewiß es ist, daß der biblische Begriff des Glaubens mehr umfaßt als das intellektuelle Fürwahrhalten, so gewiß ist auch, daß dieses intellektuelle Fürwahrhalten einen seiner Bestandteile bildet. Nun, für diesen Bestandteil, für das Glauben im Sinn des intellektuellen Fürwahrhaltens, gelten eben die beiden obigen Thesen, nicht für irgend etwas anderes. Mit dem bibl. Vollbegriff vom Glauben kommen dieselben also nicht in Konflikt, — im Gegenteil wie sich später genauer zeigen wird.

2. Einwand aus der Wichtigkeit der Glaubenssätze.

Ein zweiter Einwand mag etwa lauten: Bei den dogmatischen Lehrsätzen handele es sich doch offenbar um das Wichtigste, was es im Menschenleben giebt, nämlich um das zeitliche und ewige Heil der Seele; durch diese unvergleichliche Wichtigkeit seien also jene Lehrsätze hoch über alle andern Gegenstände der Erkenntnis emporgehoben und das scheine doch an der Sachlage etwas zu ändern. — Gewiß haben die dogmatischen Lehren es mit den wichtigsten Fragen zu thun, die es im Menschenleben giebt; allein was soll denn dadurch an den psychologischen Bedingungen des Überzeugtwerdens geändert werden? Soll man es um deswillen mit der Prüfung der dogmatischen Lehrsätze leichter nehmen?

Wenn einem Geschäftsmanne ein neues Unternehmen vorgeschlagen wird, welches einen ungemeinen Gewinn verspricht, wobei aber auch viel gewagt werden muß: wird dann dieser Mann, falls er bei gutem Verstande ist, es mit der Prüfung des möglichen Gelingens um deswillen leichter nehmen, weil ein so großer Gewinn in Aussicht steht und darum die Sache so ungemein wichtig ist? Gewiß nicht; im Gegenteil wird er die Möglichkeit des Gelingens gerade um so sorgfältiger prüfen. Gilt das nun schon in weltlichen Dingen, wie vielmehr bei Lehrsätzen, wo es sich um das Heil der Seele handelt. Es steht demnach bei den dogmatischen Lehren nicht so, daß ihre Wichtigkeit erlaube oder gar empfehle, es mit dem Prüfen ihrer Wahrheit leicht zu nehmen; im Gegenteil, diese Wichtigkeit fordert vielmehr und fordert dringlich, daß das Prüfen mit allem Ernst und mit aller Sorgfalt geschehe. Wer demnach einen wohlfeileren Weg zum Glauben anrät, der verführt zur Leichtfertigkeit und zur Gewissenlosigkeit in Sachen der Wahrheit. Der zweite Einwand hat also unsere zweite These und die daraus fließende Forderung des sorgfältigen Prüfens nur bekräftigt.

3. Die dogmatischen Sätze treten niemals von der Ethik isoliert auf.

Vermutlich haben jene bedenklichen Leser noch einen dritten Einwand im Sinne. Sie mögen etwa sagen: Die dogmatischen Lehren treten ja im Unterricht und in der Predigt niemals getrennt von der Ethik auf, vielmehr auf Grund der bereits erkannten ethischen Wahrheiten und zwar so, daß die moralischen Elemente der Glaubenssätze deutlich zum Gewissen sprechen; kurz, die dogmatischen Lehrsätze würden nicht als rein intellektuelle, sondern als wirklich religiöse vorgeführt; wenn das nun geschähe, ob denn nicht dadurch die Sachlage eine andere werde?

Gewiß sollen die Glaubenslehren nicht reine Verstandessachen, sondern als religiöse, als Gewissenssachen behandelt werden. Ob dies aber wirklich immer geschieht, namentlich im üblichen Katechismusunterricht? Doch nehmen wir an, daß man allerwärts wenigstens den guten Willen habe, es zu thun, und es auch wirklich thue! Warum soll denn dadurch an unserer These und ihren praktischen Konsequenzen etwas geändert werden? und was? Besinnen wir uns, was dazu gehört, damit die dogmatischen Lehrsätze den religiösen Charakter erhalten und demnach als Gewissenssachen auftreten.

Die erste Voraussetzung ist, daß dem Hörer die einschlägigen ethischen Wahrheiten bereits bekannt seien. Das bloße Kennen derselben, etwa durch Vorsagen, reicht aber nicht aus; sie müssen auch als Wahrheiten anerkannt sein, d. i. der Hörer muß von ihrer Wahrheit überzeugt sein; wo nicht, so ist nicht einmal der Kopf, geschweige das Gewissen dabei beteiligt, sondern bloß das Gedächtnis. Sollen sie anerkannt, sollen sie Herzens- und Gewissenssache werden, dann müssen sie an Anschauungsbeispielen durch Selbstsehen gefunden worden sein — natürlich unter der erforderlichen Beihülfe des Lehrers — in der Weise, wie es oben (Erstes Stück) beschrieben wurde, so daß das ethisch psychische Naturgesetz sein Siegel der Evidenz darauf drücken konnte. Wie aber dann, wenn dieser vom Schöpfer gewiesene Weg zur Evidenz aus Unverstand verschmäht worden ist, wenn die Ethik nur auf Autorität hin angenommen werden sollte — sei dies nun die Autorität der Kirche oder der heiligen Schrift? Solange der Autoritätsglaube stand hält, etwa die Kinderjahre hindurch, geht alles gut: das Gewissen ist einstweilen da, und so können denn die vorgeführten Glaubenssätze allerdings den eigentlich religiösen Charakter erhalten. Wird aber der Autoritätsglaube früher oder später erschüttert und fällt er, so ist zwar die Gewissensanlage noch da, weil sie unvertilgbar ist, aber kein Gewissen mehr, denn Gewissen ist das überzeugungsmäßige Wissen von gut und böse. Für einen solchen

Hörer sind dann die vorgeführten dogmatischen Lehrsätze pure Verstandesobjekte und können nichts anderes sein. Dann giebt es auch kein Mittel mehr, weder in der Pädagogik, noch in der Rhetorik, noch in irgend einer andern Kunst, um vor Hörern solcher Art diesen Objekten einen religiösen Charakter zu geben, — es sei denn, daß es zuvor gelänge, diesen Herzen wieder ein Gewissen, d. i. überzeugungsmäßiges ethisches Wissen einzupflanzen. Das ist aber dermalen die Lage der Dinge bei einem großen Teile des kirchlichen Publikums, und wenn die Kirche ihr Thun redlich prüfen will, so wird sie finden, daß sie durch das autoritätsmäßige Lehren der Ethik sich diese Lage selber geschaffen hat. Doch sehen wir von diesem traurigen Fehler und seinen schlimmen Folgen ab; nehmen wir vielmehr an, daß die Ethik in Schule und Kirche so gelehrt werde, wie es der Schöpfer gewollt hat, nämlich ihrer Natur gemäß, d. i. auf dem Wege des Selbstsehens und der Selbstüberzeugung. Dann erhalten also die dogmatischen Lehrsätze — wofern sie rechter Art, d. i. nichts anderes sind als die Wahrheiten der wirklichen Gottesoffenbarungen — von selbst den eigentlich religiösen Charakter. Liegt nun in diesem Falle die Sache so, daß unsere obige Hauptthese mit ihren praktischen Konsequenzen nicht mehr gültig wäre, oder an ihrer Strenge etwas subtrahiert werden dürfte? Besinnen wir uns zu dem Ende näher, was denn durch die richtig gelehrte Ethik an der Sachlage geändert wird, genauer: *welchen Einfluß die Ethik als Fundament auf das darauf gebaute dogmatische Glauben ausübt.*

Dieser Einfluß ist ein *vierfacher.*

a) *Die Ethik öffnet den Blick für das Wesen der göttlichen Offenbarungen und der Glaubenslehre als Evangelium.*

Vorab übt die Ethik für sich allein, abgesehen von aller Dogmatik, eine bestimmte Wirkung auf den Menschen aus, wofern er ihre Forderungen zu Herzen nimmt, nämlich die, daß ihm zum Bewußtsein kommt, wie weit er hinter dem moralischen Ideal zurückbleibt, mit andern Worten, daß er seine Sündigkeit erkennt. Diese Sündigkeit und moralische Schwäche stellt sich ihm um so größer dar, je tiefer er in die Ethik eindringt. So wird also das höchste Bedürfnis, das es geben kann, die Sehnsucht nach moralischer Hülfe und Erlösung in ihm lebendig, — ungerechnet, daß die mancherlei äußeren Lebensnöte ihm auch seine Abhängigkeit und Hülfsbedürftigkeit in anderer Richtung zum Bewußtsein bringen. Treten nun die Gottesoffenbarungen nach ihrer dogmatischen Seite an ihn heran und zwar so, *wie sie in Wahrheit sind,* nicht getrübt und entstellt durch irgend welche menschliche Zuthaten oder Verhüllungen: so erkennt er, daß

sie eine bedeutsame Beziehung zur Ethik haben, nämlich die, daß es allesamt göttliche Hülfs- und Heilsthaten sind, die seinem tiefsten Bedürfnis und Sehnen entgegenkommen wollen. Er sieht in ihnen — wofern er von ihrer thatsächlichen Wahrheit überzeugt wäre — die aus dem Himmel herab dargereichte Hand der ewigen Liebe, welche das Menschengeschlecht aus Sünde und Elend herausheben will und emporziehen zur Verklärung in das Ideal, was die Ethik vorhält, oder zur seligen Gottesgemeinschaft, wie die dogmatische Sprache es nennt. Sie fordern nichts, absolut nichts; denn sofern ja von Forderungen dabei die Rede ist, so sind das keine anderen als diejenigen, welche die Ethik schon ohnehin erhebt, von denen demnach das Gewissen selbst dann nicht loskommt, wenn es auch keinen Gott und keine Gottesoffenbarungen gäbe. Also, die göttlichen Offenbarungsthaten fordern nicht, sondern wollen lediglich geben, schenken, begnaden, mit einem Wort: sie sind ganz und gar und ausschließlich Evangelium, lauter hohe Freudenbotschaft. So erfaßt, tritt deutlich heraus, daß die dogmatischen Lehrsätze eine bedeutsame Beziehung zur Ethik haben, und dies eben ist ihr religiöser Charakter. Das ist die erste Wirkung der grundlegenden, vorarbeitenden Ethik auf den Glauben: sie öffnet den Blick, um den göttlichen Offenbarungen ins Herz schauen oder mit andern Worten sie in ihrem wahren Wesen und Charakter, nämlich als Freudenbotschaft, erfassen zu können.

b) Die Ethik erweckt die Sehnsucht nach diesem Evangelium.

Die zweite Wirkung, oder vielmehr die Folgewirkung der ersten, ist diese. Die Seele fühlt sich zu dieser Freudenbotschaft mit Macht hingezogen, wie das verlassene Kind, das in der Fremde auf einmal den unvergeßbaren und unverkennbaren Ton der Mutterstimme hört. Sie sagt sich: giebt es überhaupt eine Befriedigung deines tiefsten Bedürfens und Sehnens, dann muß es hier zu finden sein, hier oder sonst nirgends, und so kann sie nicht ruhen noch rasten, bis sie sich vergewissert hat, ob diese liebliche Kunde Wahrheit spricht. —

c) Die Ethik giebt das Merkmal für die Prüfung der dargebotenen Lehre an.

In jener ersten Wirkung liegt aber außer diesem Antrieb zum Prüfen auch zugleich ein wichtiges Merkzeichen der Wahrheit, — was wir dann als dritte Wirkung der vorarbeitenden Ethik zählen. Die Seele sagt sich: giebt es einen lebendigen Gott, der dem Menschen die Gewissensanlage eingepflanzt hat, und hat derselbe wirklich sich weiter offenbart, dann wird diese Offenbarung auch dadurch als göttliche sich erweisen müssen,

daß sie unserm tiefsten moralischen Bedürfnis entgegenkommt (vgl. Joh. 7, 17). Thäte sie das nicht, so würde man sie nicht für göttlich, also ihre Kunde nicht für wahr halten können.

d) Die Dogmatik hat sich vor der Ethik zu legitimieren.

Neben diesen positiven Kennzeichen giebt aber die Ethik auch noch einen negativen Prüfstein der Wahrheit an die Hand; das wäre dann ihre vierte Wirkung. Hat der Schöpfer selbst die Gewissensanlage dem Menschen eingepflanzt, dann ist die Ethik die erste und die gewisseste Gottesoffenbarung, die es geben kann, und dann muß diese erste Offenbarung ein sicherer Prüfstein sein für jede andere Kunde, die den Anspruch erhebt, eine neue Gottesoffenbarung zu bringen. Wenn daher irgend etwas sich als eine göttliche Offenbarung anbietet, so muß dieselbe sich vor allem dadurch legitimieren, daß sie mit der Ethik in Übereinstimmung ist. Stände sie mit der Ethik in offenbarem Widerspruch, so könnte sie nicht als göttlich gelten. Wäre ein solcher direkter Widerspruch zwar nicht vorhanden, fehlte ihr aber eine deutliche Beziehung zur Ethik und zur moralischen Aufgabe des Menschen, so fehlte ihr eben jenes erste, das positive Kennzeichen, und dann wäre sie also ebenfalls nicht legitimiert und vielleicht sogar geradezu verdächtig. Um die Bedeutsamkeit dieser beiden Prüfsteine zu erkennen, muß man sich erinnern, was im Laufe der Weltgeschichte alles für göttlich offenbarte Wahrheit ausgegeben worden ist und Glauben gefunden hat. Man denke z. B. an die Mythologien der Griechen, Römer und anderer Völker, in denen von den Göttern manche Schandthaten erzählt werden, deren sich die Menschen selber schämten. Man denke an die Infallibilitätsidee der christ-katholischen Kirche, welche, wie wir sahen, mit dem Begriffe der stetigen, unaufhörlichen Buße im schroffsten Widerspruche steht. Selbst die Zeichen und Wunder können an und für sich noch nicht als sichere Dokumente göttlichen Eingreifens gelten, da sie an sich, als Machterweisungen, keinen ethischen Charakter an sich tragen, wie denn auch Christus tadelnd zu den Juden spricht: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht," (Joh. 4, 48) worin also der Vorwurf liegt, daß sie nicht vor allem nach den Hauptkennzeichen der Gottesoffenbarungen fragten. Man denke ferner an das begierige Hinhorchen auf Geistergeschichten, Stigmatisationen, Muttergottes-Erscheinungen, Somnambulismus, spiritistischen Spuk u. drgl., als ob da neue, geheimnisvolle Kunde aus der unsichtbaren Welt zu erhaschen sei, während doch diese Horcher meistens weder von einem moralischen Bedürfnis getrieben werden, noch diese Objekte eine Beziehung zum Ethischen an sich tragen. Das sind wohl der Beispiele genug.

Da haben wir also die vierfachen Wirkungen der vorarbeitenden Ethik im Bezug auf die dogmatischen Lehrsätze. Nun frage ich wieder: geben diese Wirkungen einen Anlaß und ein Recht, an unserer These, daß der Glaube an die dogmatischen Lehren nur auf rationellen Gründen sicher ruhen könne, etwas zu ändern, d. i. an ihrer Strenge etwas abzuziehen? Halten wir vorab fest im Auge, worin der religiöse Charakter, den die Dogmatik bekommen hat, eigentlich besteht. Er besteht, wie vorhin gezeigt wurde, darin, daß die Dogmatik sich als eine Kunde von Heilsthaten zu erkennen giebt, und das heißt: daß sie eine Beziehung zu unserer ethischen Lebensaufgabe hat. Der Ausdruck „religiöser Charakter" bezeichnet also lediglich ein Beziehungsmerkmal, nicht ein solches, was ihre Natur angeht. Von Natur sind die dogmatischen Lehrsätze rein theoretischer oder intellektueller Art (d. h. es handelt sich bei ihnen für uns lediglich darum, ob sie wahr sind oder nicht, was der Intellekt nach den Wahrheitskriterien entscheiden muß), und das bleiben sie auch nach wie vor; denn durch die hinzutretende ethische Beziehung wird an ihrer Natur ganz und gar nichts geändert.

Wem dies nicht sofort einleuchtet, dem kann vielleicht ein Gleichnis aus der Naturkunde den Blick öffnen. Nehmen wir zwei chemische Elemente, z. B. Schwefel und Quecksilber. Setzt man dieselben in eine chemische Beziehung zu einander, d. i. bringt man sie in bestimmten Gewichtsverhältnissen zusammen und in der erforderlichen Wärme: so entsteht auf einmal ein ganz neuer Körper, der von den beiden Grundstoffen so verschieden ist, daß er von ihren specifischen Eigenschaften keine einzige mehr an sich trägt, nämlich Zinnober. Die Veränderung ist also so stark, daß die beiden Elemente verschwunden zu sein scheinen. Gleichwohl sind sie noch immer da, nur verborgen, und sind auch in Natur und Wesen durchaus unverändert. Beides, daß sie noch da sind, und daß sie unverändert sind, läßt sich auch deutlich zeigen. Bringt man unter den bekannten Bedingungen zu dem Zinnober einen andern Stoff, der zu dem Schwefel mehr Anziehung hat als dieser zu dem Quecksilber; so zieht er den Schwefel aus dem Zinnober und verbindet sich mit ihm, während das Quecksilber wieder genau so zum Vorschein kommt, wie es zuvor war. Dasselbe geschieht mit dem Schwefel, wenn man zu dem Zinnober einen solchen Körper bringt, zu dem das Quecksilber mehr Anziehung hat als zum Schwefel.

Wenn nun hier die beiden Glieder der chemischen Beziehung, nachdem sie durch den chemischen Prozeß so umgewandelt wurden, daß sie gänzlich verschwunden zu sein schienen, dennoch ihre Natur gar nicht geändert hatten, wie vielmehr muß dies dort, bei der Ethik und Dogmatik, der Fall sein,

wo die beiden Glieder voneinander getrennt bleiben und auch keinerlei Veränderung an ihnen zum Vorschein kommt. Wohl erzeugt ihre Beziehung mehrfache Wirkungen — die von der Ethik auf die Dogmatik haben wir vorhin kennen gelernt —; allein so wenig dadurch die Natur der Ethik eine andere wird, so wenig wird die Natur der Dogmatik eine andere: Die Ethik bleibt Ethik, und die Dogmatik bleibt Dogmatik, also als solche etwas rein Theoretisches oder Intellektuelles. Ist sie nun etwas rein Intellektuelles, so bleibt auch unsere These gültig, daß der dogmatische Glaube nur auf rationellen Gründen sicher ruhen kann, und daß demnach da, wo ein Dogma sich anbietet, zuvor geprüft werden muß, ob die rationellen Stützen in ausreichendem Maße vorhanden sind. Der obige dritte Einwand ist also ebenfalls abgewiesen.

Allein mit dieser einfachen Abweisung giebt sich die Ethik noch keineswegs zufrieden. Sie hat noch mehr zu sagen. Gilt die Dogmatik, wie sie verspricht, dem Heil der Seele, also dem Höchsten, was es im Menschenleben geben kann; handelt es sich demnach nicht um eine bloße Verstandessache, sondern um eine Gewissenssache: dann kann es der Ethik nicht gleichgültig sein, ob es mit der Prüfung genau genommen werde oder nicht; sie fordert vielmehr, daß dieselbe mit allem Ernst und mit aller Sorgfalt geschehe; kurz, sie macht das ernstliche Prüfen zur Pflicht und erklärt damit das leichtfertige Glauben, wozu bei einem altersreifen, denkenden Menschen auch der leichtfertige Autoritätsglaube gehört, geradezu für Sünde. Noch mehr. Es ist ihr an dieser dringlichen und scharfen Mahnung noch nicht genug. Zum rechten Prüfen gehören auch die rechten Mittel, die rechten Prüfsteine. Die rein intellektuellen Kennzeichen der Wahrheit zu zeigen, ist nun nicht die Aufgabe der Ethik, das kann sie der Logik und überhaupt dem Verstande überlassen, dessen Anlage der Schöpfer dem Menschen eingepflanzt hat. Allein sie giebt doch, wie wir oben sahen, auch ihrerseits zwei bedeutsame Merkzeichen an, ein positives und ein negatives. Einmal sagt sie: ein Lehrsatz, der ein religiöser sein will, muß eine Beziehung zur ethischen Lebensaufgabe des Menschen haben und zwar in der Weise, daß er dem tiefsten, d. i. dem ethischen Bedürfen und Sehnen der Seele entgegenkommt; hat er diese Beziehung nicht, so ist er entweder überhaupt nicht wahr, oder enthält wenigstens keine religiöse Wahrheit. Zum andern: steht ein angebliches Dogma mit der Ethik in offenbarem Widerspruch, so kann dasselbe, auch wenn der Inhalt wahr wäre, nicht für eine religiöse Wahrheit, nicht für eine Gottesoffenbarung gelten. — Wir sehen also: indem die Ethik zur Dogmatik tritt und damit dieselbe aus einer bloßen Verstandessache zugleich zu einer Gewissenssache macht, wodurch sie jedoch nicht aufhört Verstandessache

zu sein, so liegt dann die Sache gerade umgekehrt, als der obige Einwand wähnt. Die Ethik erlaubt nicht nur die Prüfung der sich anbietenden dogmatischen Lehrsätze, sondern macht dieselbe zur Pflicht, erklärt jedes leichtfertige Glauben für Sünde und giebt obendrein noch zwei wichtige Kennzeichen der religiösen Wahrheit an.

C. Einwand aus der Autorität der heiligen Schrift.

Die logisch-sachlichen Einwände gegen unsere Thesen sind damit erschöpft. Gleichwohl werden jene Bedenklichen noch nicht beruhigt sein. Wissen sie nun keine Gegengründe aus der Sache selbst heraus, aus der Ethik und dem psychologischen Wesen des Glaubens, so werden sie wohl nach altem Brauche zu Autoritäten ihre Zuflucht nehmen. Da wird denn, wie ebenfalls altbräuchlich, vornehmlich die heilige Schrift herhalten müssen. Hören wir auch diesen autoritativen Einwand noch.

Derselbe richtet sich zunächst gegen These 7, daß das Glauben und Nichtglauben als solches nicht Gegenstand einer moralischen Beurteilung sein könne, meint aber damit auch die Grundthese 2. Er wird etwa lauten: viele Theologen behaupteten und lehrten, unter Berufung auf die heilige Schrift, es sei der Menschen Schuldigkeit, es sei ihre Pflicht, den ihnen verkündeten Gottesoffenbarungen, wofern dieselben biblisch begründet sind, zu glauben. — In der That, viele Theologen lehren so; und in der That finden sich in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes zahlreiche Stellen, welche dem Wortlaute nach so gedeutet werden können. So z. B. tadelt Jesus die Nazarener wegen ihres Unglaubens, ebenso des öfteren die übrigen feindseligen Juden und ihre Obersten, selbst zuweilen seine Jünger; würde er nun einen solchen Tadel aussprechen, wenn in diesen Fällen im Unglauben nicht eine moralische Pflichtverletzung läge? Kurz also, theologischerseits wird jener Satz vielfach gelehrt, und die heilige Schrift scheint diese Lehre zu bestätigen. Was sollen wir nun dazu sagen?

Ich muß zwei Bemerkungen vorausschicken.

1. Die Bibel ist kein Lehrsystem.

a) Schreibweise der heiligen Schrift.

Die erste bezieht sich darauf, wie die ethischen und dogmatischen Aussprüche der heiligen Schrift angesehen und verstanden sein wollen. Die Bibel ist kein Buch, sondern eine Bibliothek, eine Sammlung von Schriften

aus sehr verschiedenen Zeiten; zwischen dem ersten Autor, Moses, und dem letzten, Johannes dem Apokalyptiker, liegt ein Zeitraum von mehr als 1500 Jahren. Auf den Inhalt gesehen, bieten sie teils historische Erzählungen, teils Reflexionen über ethische und dogmatische Fragen; man kann sie demnach einteilen in historische und didaktische Schriften. Der didaktische Inhalt tritt der Form nach auf entweder in Reden oder Gesprächen oder Briefen oder Betrachtungen oder Sentenzen oder Visionsbeschreibungen. Aus dem allen, aus der Herkunft, dem Inhalt und der Form dieser didaktischen Schriften, geht hervor, daß wir in denselben nicht einen Katechismus zu sehen haben und noch weniger ein wissenschaftlich-systematisches Lehrbuch der Theologie, sondern vielmehr das, was wir heutzutage „Zeitstimmen" oder „freie Litteratur" nennen, d. h. solche litterarische Produktionen, welche für das praktische Bedürfnis einer bestimmten Zeitlage und bestimmter Personen berechnet sind.

Besinnen wir uns jetzt darauf, wie derartige mündliche oder schriftliche Darlegungen, wenn sie wirken sollen, dialektisch und sprachlich beschaffen sein müssen; und denken wir dabei etwa an unsere heutigen Predigten oder Parlamentsreden oder Schriften in Gesprächsform oder Briefe oder Tagesbroschüren oder Zeitgedichte u. s. w. Da der Autor bestimmte Hörer oder Leser in bestimmter Lage, also besondere Bedürfnisse ins Auge zu fassen hat, so darf er sich nicht einlassen, über den betreffenden Gegenstand alles zu sagen, was darüber gesagt werden könnte, weil dann möglicherweise bereits Bekanntes vorgebracht und Langeweile erzeugt werden würde; vielmehr wird es gelten, das und nur das zur Sprache zu bringen, wonach diese Hörer- oder Leserschaft fragt, was sie noch nicht weiß oder nicht recht weiß. Und weiter: damit das, was jetzt gewiesen werden soll, nun auch wirklich gesehen, verstanden und zu Herzen genommen werde, — können dann schulgerechte Definitionen, die kein Wort zu viel und zu wenig enthalten, am Platze sein? oder umständliche wissenschaftliche Einteilungen und Erläuterungen, oder ellenlange Kettenschlüsse und dergleichen schwerfällige logische Formen? Gewiß nicht; alles, was nach Katheder und Studierzimmer riecht, ist vielmehr sorgfältig fernzuhalten und dagegen eine solche Redeweise zu wählen, welche die Fragepunkte lebendig, deutlich, scharf, vielleicht sogar sehr zugespitzt hervorhebt, kurz, die den Nagel auf den Kopf trifft und darum sich auch nicht scheut, zuweilen stutzig machende Vergleiche, Paradoxien, Hyperbeln u. drgl. zu Hülfe zu nehmen.

Sieht man darauf hin die bibl. Schriften an, so findet sich, daß sie diese Merkmale der wahrhaft praktischen Darstellungsweise in hohem Maße an sich tragen. Achten wir vorab auf das unbesorgte Kürzen des Ausdrucks, wo es sich darum handelt, die Hauptsache hervorzuheben und in

gerader Linie auf das Ziel loszugehen. So sagt der Dekalog z. B. rundweg: ‚Du sollst am Sabbath kein Werk thun‘ und überläßt es dann dem Hörer selber zu überlegen, ob es nicht auch Werke der Not und der Liebe gebe, die sowohl am Ruhetage wie am Werktage löblich sind; — oder wie im sechsten (fünften) Gebot wieder kurz: du sollst nicht töten, unbekümmert darum, ob dereinst Mennoniten und Quäker die nötigen Ergänzungen nicht zu finden wissen.

Um das, was die Idee der Vergeltung in ihrer Anwendung auf das Strafrecht fordert, geradlinig hinzuzeichnen, sagt das mosaische Gesetz knapp und plastisch: „Auge um Auge, Zahn um Zahn,“ — unbekümmert darum, ob dereinst gewisse Kritiker daraus beweisen zu können glauben, Moses habe nur eine sehr unvollkommene und rohe Ethik gekannt.

Werfen wir jetzt auch noch einen Blick darauf, wie die bibl. Schriftsteller es angreifen und was sie sich dabei erlauben, um die praktischen Fragepunkte möglichst deutlich, möglichst scharf, und möglichst nachdrücklich hervorzuheben. Die auffallendsten Beispiele finden sich gerade in den Reden Jesu. So heißt es z. B.: „ärgert dich dein Auge, so reiße es aus; ärgert dich deine Hand, so haue sie ab;“ oder: „nimmt dir jemand den Rock, so überlaß ihm auch den Mantel;“ oder: „verkaufe alles, was du hast, und gieb es den Armen, so“ u. s. w.; oder „es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme;“ „wer nicht hasset Vater, Mutter, Weib, Kind, ja auch sein eigen Leben, kann nicht mein Jünger sein;“ u. s. w.

Wir sehen also, die ethisch-religiösen Aussprüche der heil. Schrift sind, wie aus dem praktischen Leben hervorgegangen, so auch für das jederzeitige praktische Bedürfnis berechnet. Und die Würde, welche diese Schriften in Anspruch nehmen, besteht darin, daß sie für bestimmte Zeitlagen und gegebene Fälle das jetzt gerade Nötige sagen und daß sie es möglichst klar und möglichst eindringlich, kurz, möglichst praktisch zutreffend sagen. In diesem Sinne, nämlich als praktische Weisungen, wollen also ihre Aussprüche gelesen, verstanden und beurteilt sein; die principielle oder allgemeingültige Wahrheit muß erst durch Vergleichung der Schrift mit Schrift und durch Besichtigung der Sache in natura, also durch wissenschaftliche Forschung ermittelt werden. Dieser vorwiegend praktische Charakter der didaktischen bibl. Schriften schließt natürlich nicht aus, daß auch Aussprüche allgemeingültiger Art vorkommen; ob sie aber allgemeingültig sind, das läßt sich ihnen nicht äußerlich ansehen, sondern muß ebenfalls durch wissenschaftliche Forschung ausgemacht werden. Wer nun jene Schriften nicht in diesem Sinne ansieht, sondern ihre Normativität so versteht, daß ihre Weisungen lauter ausgeprägte principielle Wahrheiten

ausspráchen, der thut den Autoren schwer unrecht und mißbraucht ihre Gaben; er vergreift sich an der Wahrheit und ist in Gefahr in die bedenklichsten Irrtümer zu geraten. Worin die Würde der heiligen Schrift liegt, nämlich aus der Praxis und für dieselbe geschrieben zu sein, darin liegt auch ihre einzigartig hohe Bedeutsamkeit für die religiöse Erziehung und für die Kulturentwicklung überhaupt: denn indem sie vorwiegend nur praktische Weisungen giebt, so nötigt sie damit ihre Leser, die principiellen Wahrheiten selber zu suchen; aber für dieses Suchen sind dann ihre praktischen Fingerzeige wiederum zugleich Direktive, Prüfsteine, und Korrektive. Was dieses Buch, das Judenbuch, für die Erziehung und die gesamte Kultur bedeutet, hat die Weltgeschichte für jeden, der sehen will, in den lapidarsten Zügen vor die Augen gemalt. Welches sind die Völker, die das Erdreich beherrschen und immer mehr ihrer Herrschaft unterwerfen? Diejenigen, welche sich zu diesem Buche bekennen, die Christen. Und welches sind die Reiche, die in diesem christlichen Völkerareopag nach Macht und Kultur obenan sitzen und die entscheidende Stimme haben? Diejenigen, welche das Buch frei wirken lassen, die Germanen und Anglogermanen in Europa und Nordamerika, — die Protestanten.

Das vermag das Judenbuch.

b) Bibel und Katechismus.

Stellen wir nun uns vor, anstatt der neutestamentlichen Evangelien und Episteln hätte das Kollegium der Apostel die Christenheit mit einem normativen systematischen Religionslehrbuche beschenkt, etwa in der Art der symbolischen Katechismen oder der Augsburgischen Konfession. Viele brave Leute, denen die Kirchenspaltungen, das Sektenwesen und das wirre Durcheinander der religiösen Ansichten Kopf- und Herzweh macht, und welche darum die freie Forschung für gefährlich halten, würden ohne Zweifel je und je schmerzlich bedauert haben, daß das nicht geschehen ist. Gesetzt aber, es sei geschehen: welche Wirkungen würde dann dieser apostolische theoretische Katechismus für die Erziehung und die gesamte Kulturentwicklung gehabt haben — im Vergleich mit jenen rein praktischen Schriften? Der Leser möge sich dies selber ausmalen. Zum Fingerzeig will ich nur auf eine vor Augen liegende Thatsache hinweisen.

Als Dr. Luther seiner Zeit seinen kleinen Katechismus schrieb, hat er nicht bloß ein nützliches, sondern ein hoch nötiges Werk gethan. Bei der mangelhaften Bildung der meisten Geistlichen, bei der mangelhaften Ordnung des Kirchen- und Schulwesens und bei der bedrohlichen Unruhe und Zerfahrenheit der Geister, welche die plötzlich eintretende Reformation

entfesselt hatte, war ein solcher normativer Leitfaden unentbehrlich — nämlich für die Geistlichen selbst, für die Lehrer und die Eltern, und blieb wenigstens so lange unentbehrlich, bis das Kirchen- und Schulwesen soweit geordnet war, um sich auf die richtigen Wege und Mittel der religiösen Jugendunterweisung besinnen zu können. Diese Besinnung ist leider nicht geschehen; vielmehr wurde der Katechismus, ganz wider seine ursprüngliche Bestimmung, zum eigentlichen und Hauptlehrbuche des Religionsunterrichts gemacht, und dazu obendrein so verkehrt behandelt, nämlich durch das wörtliche Auswendiglernen, wie er nicht verkehrter behandelt werden konnte. So hat dieses symbolische Lehrbuch unschuldigerweise den religiösen Jugendunterricht auf Jahrhunderte in arge Fesseln geschlagen, und selbst heutzutage ist noch nicht abzusehen, wie er daraus erlöst werden soll. Die schlimmen Folgen liegen haufenweise vor Augen; sie würden aber noch größer sein, wenn nicht der schlichte bibl. Geschichtsunterricht, welcher früher von der Kirche niemals als eigentlicher Religionsunterricht betrachtet wurde, wenigstens einigermaßen wieder gut machte, was der vornehme Katechismus verdirbt.

Wer nun auf protestantischem Boden die üble Wirkung eines theoretischen Normalbuches nicht sehen kann, der sollte sie wenigstens auf römischem Boden sehen können. Die sogen. Lehrtraditionen, woran die alte Kirche so sorgsam und treulich festhielt, waren im Grunde nichts anderes als ein normativer Katechismus, der da wies, wie die heilige Schrift verstanden werden sollte. Da man nun in diesem Katechismus den principiellen Extrakt der heil. Schriften bereits fertig zu besitzen glaubte, warum sollte man sich da noch die Mühe geben, denselben nochmals aus diesen Schriften herauszusuchen? So befaßte sich denn der Religionsunterricht, selbst bei der Vorbildung der Geistlichen, bis zu den Hochschulen hinauf vornehmlich nur mit der abstrakten Lehre; die heilige Schrift sah sich in die Ecke geschoben und wurde wenig beachtet. Das war die Lage der Dinge durch das ganze Mittelalter hindurch. Erst dann wurde die heilige Schrift wieder aus ihrem Winkel hervorgezogen, als die Humanisten überall auf Quellenforschung drangen, und Luther seine Losung von der steten unaufhörlichen Buße und Reformation erschallen ließ.

Hat der Katechismus, wo er als das eigentliche Religionslehrbuch gilt, jetzt doch nicht wieder die volle schlimme Folge wie dort im Mittelalter, so verdankt die evangelische Kirche dies einerseits dem Umstande, daß sie Rom gegenüber sich zu Luthers Losung, also zum steten Zurückgehen auf die biblischen Quellenschriften bekennt, und andrerseits dem vorarbeitenden biblischen Geschichtsunterricht in den Schulen. An und für sich aber, ohne Gegengewicht, gravitiert und drängt der Katechismusunterricht

seiner Natur nach stets zum Gedankenstillstand, zum Gedankenschlaf, zur Stagnation. Die heilige Schrift dagegen — eben weil sie keine fertige Theorie, sondern nur praktische Weisungen giebt — spornt zur Selbstforschung an, drängt und nötigt dazu, ja läßt dem Forschen schlechterdings keine Ruhe, bis die richtige, die überzeugende Theorie gefunden ist, und bietet ihr obendrein in ihren Fingerzeigen eine Direktive für den rechten Weg, und ein Mittel, um das Gefundene zu erproben und nötigenfalls zu korrigieren.

Mit einem Wort gesagt: der Katechismus betrachtet den Lernprozeß als ein Vererben; die heilige Schrift will ihn als ein Erwerben betrachtet wissen. Der Unterschied ist groß.

Wir sehen also, wieviel davon abhängt, daß die ethischen und dogmatischen Aussprüche der Bibel als das angesehen werden, was sie wirklich sind, nämlich nicht als theoretische Lehrsätze, sondern als praktische Weisungen für bestimmte Zeitlagen und bestimmte Fälle. Das gilt auch hinsichtlich der biblischen Aussprüche über den Glauben.

2. Biblischer Begriff vom Glauben als religiöser Gesamtüberzeugung.

Meine zweite Vorbemerkung hat das, was oben über die psychologische Natur des religiösen Glaubens gesagt wurde, insofern zu ergänzen, als noch festgestellt werden muß, was der Begriff „Glauben" im bibl. Vollsinne in sich faßt. (Wie der Leser merkt, haben wir es hier mit der beim ersten Einwande bereits angekündigten Untersuchung zu thun. Vgl. S. 87 f.) Im allgemeinen kann man sagen: im biblischen Vollsinne bezeichnet das Wort „Glauben" die gesamte religiöse Gesinnung. Was gehört nun dazu?

a) Die drei Bestandteile des religiösen Glaubens.

Vorab das, woher der Gesamtname (Glauben) genommen ist, nämlich das dogmatische Fürwahrhalten (oder Glauben im engeren Sinne). Dies Fürwahrhalten ist als solches zunächst nur ein intellektueller Akt, eine bloße Verstandes- oder Kopfsache; denn das Überzeugtwerden hängt hier von denselben Faktoren ab, wie das Überzeugtwerden auf jedem andern Gebiete, nämlich von den zureichenden rationellen Gründen. Gesellt sich nun zu der Dogmatik die Ethik, d. h. wird erkannt, daß die betreffenden Dogmen ein ethisches Interesse haben, einem ethischen Bedürfnis entgegenkommen, so nimmt das dogmatische Fürwahrhalten oder Glauben den eigentlich religiösen Charakter an; aus der bloßen Verstandes- oder Kopfsache wird zugleich eine Herzens-, genauer eine Gewissenssache.

Die religiöse Gesinnung (das „Glauben" im weiteren Sinne) hat also, soweit wir bis jetzt sehen, zwei Bestandteile: das dogmatische Wissen mit seinem Überzeugtsein und das ethische Wissen mit seinem Überzeugtsein. — Jetzt müssen wir auch noch einen dritten Bestandteil kennen lernen. Der Leser erinnere sich an unsere obige achte These über die psychologische Natur des Glaubens. Sie lautete: Bezieht sich der Glaube auf den moralischen Charakter einer andern Person, so entstehen damit besondere moralische Pflichten, vor allem die, dieser Person nunmehr auch fest zu vertrauen, ihren guten Namen zu bekennen und denselben gegen fremde Verdächtigungen wie gegen eigenen Verdacht zu vertreten.

Dieses persönliche Verhältnis findet sich auch beim religiösen Glauben. Kommt der Mensch zu diesem Glauben, nämlich auf ethischer Grundlage, so erkennt er Gott nicht bloß als den allmächtigen und allweisen Schöpfer des Weltalls, sondern auch als das Urbild des sittlichen Ideals, was ihm die eingepflanzte Gewissensanlage abbildlich vorhält, kurz, als den absolut Heiligen. Steht nun diese Überzeugung bei ihm fest, so meldet sich das Gewissen und macht ihn auf ein bestimmtes Pflichtverhältnis aufmerksam, nämlich nunmehr diesem heiligen und zuverlässigen Weltregenten auch unbedingt zu vertrauen, seinen guten Namen zu bekennen und gegen fremde Verdächtigungen wie gegen eigenen Verdacht zu vertreten. Man merke aber wohl: wie der Mensch sich gegen seine Mitmenschen in allen Beziehungen der Neben-, Über- und Unterordnung verhalten soll, das hat ihm die Ethik ohnehin gesagt, und davon kommt er auch in Ewigkeit nicht los, gleichviel ob er an Gott glaubt oder nicht; jene Pflichten gegen Gott, die Pflichten der Ehrfurcht, des Vertrauens, des Bekennens und Vertretens, kann dagegen das Gewissen ihm erst dann vorhalten, wenn das Verhältnis zu Gott ihm zum Bewußtsein gekommen ist, d. h. wenn der Glaube an Gott auf ethischer Grundlage überzeugungsmäßig feststeht. Diese Pflichten gegen Gott, die wir als die moralische Konsequenz der religiösen Überzeugung begriffen haben, zusamt den ohnehin feststehenden Pflichten gegen den Nächsten sind nun der gesuchte dritte Bestandteil des Glaubens. So umschließt also der Glaubensbegriff insgesamt drei verschiedenartige Bestandteile: 1. das zur Überzeugung gelangte Dogma, 2. die Ethik als Grundlage, wodurch das intellektuelle Fürwahrhalten den eigentlich religiösen Charakter erhält, und 3. die aus diesen beiden Faktoren hervorgehenden moralischen Pflichten.

Fassen wir diese drei Stücke in ihrer Zusammengehörigkeit etwas näher ins Auge. Welche von ihnen unterliegen der moralischen Beurteilung?

Der erste Bestandteil ist das dogmatische Wissen zusamt seiner Überzeugung. Kann derselbe nun einer moralischen Beurteilung unterliegen? Das dogmatische Wissen als solches hat, wie alles andere Wissen, als Verstandes- oder Kopfsache keine moralische Würde, und mag es so umfassend und so tief und so richtig sein, wie es will. Und das Überzeugtwerden hängt, wie wir droben gesehen haben, nicht ab vom eigenen Wünschen und Wollen, sondern von den psychischen Naturgesetzen des Verstandes: es muß eintreten, wenn die ausreichenden rationellen Gründe da sind, und kann nicht eintreten, wenn die rationellen Gründe nicht ausreichend sind. Da es nun nicht vom Wollen abhängt, sondern das Produkt einer naturgesetzlichen Notwendigkeit ist, so kann es keiner moralischen Beurteilung unterliegen; denn — wie Kants oben (S. 39) schon angeführte große und endgültige Entscheidung besagt — überall im Himmel und auf Erden giebt es nichts, was ohne Einschränkung gut oder böse geheißen werden kann, als allein ein guter oder böser Wille.

Der zweite Bestandteil ist das ethische Wissen zusamt seiner Überzeugung. Hinsichtlich der moralischen Beurteilung gilt von diesem Wissen dasselbe, was vorhin vom dogmatischen gesagt wurde: das ethische Wissen ist zwar die notwendige Vorbedingung der Moralität, aber als bloßes Wissen hat es keine moralische Würde und verleiht keine, wie umfassend, wie tief und wie richtig es auch sein möge. Und was das Anerkennen der ethischen Wahrheiten betrifft, so hängt dasselbe, wofern es ein wirkliches Überzeugtsein ist, ebenfalls nicht ab vom eignen Wünschen oder Wollen, sondern von den psychischen Gesetzen des menschlichen Geistes, nämlich einerseits von dem deutlichen Anschauen des Ethischen (als dem intellektuellen Faktor) und andrerseits von dem mit naturgesetzlicher Notwendigkeit eintretenden Gefühle der Billigung resp. der Mißbilligung (als dem Evidenzzeugnisse der Gewissensanlage): es muß eintreten, wenn die intellektuelle Vorbedingung, das deutliche Anschauen, erfüllt ist; und es kann nicht eintreten, wenn diese Vorbedingung nicht ausreichend erfüllt ist. Da nun das ethische Überzeugtwerden nicht vom Wollen abhängt, sondern ein Produkt naturgesetzlicher Notwendigkeit ist, so kann sein Dasein oder Nichtdasein auch kein Gegenstand der moralischen Beurteilung sein. Ob das ethische Wissen durch Selbstsehen und Selbstfinden, also rationell entstanden ist, oder aber durch bloßes Vorsagen auf Grund einer Autorität, ändert daran nichts; was bei beiden Weisen am Resultat anders wird, besteht lediglich darin, daß die auf Autorität gegründete Überzeugung leicht zu Fall kommen kann, während die rationelle für immer stand hält.

Der dritte Bestandteil ist das aus der Vereinigung der Ethik und Dogmatik hervorgehende moralische Pflichtverhältnis gegen Gott zusamt den

ohnehin feststehenden Pflichten gegen die Nebenmenschen. Jene beiden Bestandstücke, da sie beide ein Wissen sind, bilden zusammen die theoretische Seite des Glaubenslebens, also dasjenige, womit es der Religionsunterricht zu thun hat; der dritte Bestandteil, welcher eine innere und äußere Bethätigung fordert, bildet demnach die praktische Seite der religiösen Gesinnung, also das, was von Rechts wegen das schließliche Resultat des Religionsunterrichts sein soll. Da es sich nun bei diesem dritten oder praktischen Teile um ethisch-religiöse Pflichten handelt, so ist selbstverständlich, daß die Erfüllung oder Nichterfüllung derselben der moralischen Beurteilung unterliegen muß. Hier haben wir also unsern Fragepunkt sehr schnell erledigen können. Dieweil aber das dritte Stück allein es ist, welches der moralischen Beurteilung unterliegt, so macht diese einzigartige Stellung dasselbe so wichtig, daß es sich empfiehlt, sein Verhältnis zu den beiden andern Stücken noch etwas näher zu besehen, zumal wir auch noch herausbringen wollten, warum dieser Bestandteile gerade drei sind und sein müssen, nicht mehr und nicht weniger.

b) Die inneren Beziehungen der drei Bestandteile aufeinander und ihre notwendige Zusammengehörigkeit.

Zuvörderst müssen wir zu dem Zwecke noch einmal das Verhältnis der beiden ersten Bestandteile zu einander ins Auge fassen.*)

Das dogmatische Wissen für sich allein ist bloße Kopfsache und hat ohne Einwirkung der Ethik keine Beziehung zum Innersten des Gemütes, zum Gewissen; der Gottesgedanke kann daher für sich allein kein anderes Gefühl erzeugen als das der Abhängigkeit und das davon abgeleitete der Furcht. Das Abhängigkeitsgefühl aber, da es sich bloß auf das Verhältnis des Schwächeren zum Stärkeren bezieht und im Naturleben allenthalben vorkommt, ist darum kein moralisches; und sein Einfluß auf den Willen besteht nur in der Klugheitsmahnung, der Schwächere müsse sich hüten, mit dem Stärkeren in Konflikt zu kommen.

*) Da hier von dem religiösen Wissen für sich allein, abgetrennt von der Ethik, die Rede sein wird, so muß man sich zunächst bloß dasjenige denken, was aus der Schöpfungsoffenbarung stammt, wonach Gott nur als der allmächtige und allweise Schöpfer und Herr des Weltalls aufgefaßt wird. Bei demjenigen religiösen Wissen dagegen, wie es aus dem biblischen Unterricht erworben wird, tritt die Ethik von vornherein mit auf, und damit beginnt dann auch von Anfang an die wechselseitige Beeinflussung beider; hier kann dann also nicht beobachtet werden, wie das religiöse Wissen für sich allein sich darstellt, wirkt und nicht wirkt.

Das ethische Wissen ist als solches ebenfalls Kopfsache; sein Gegenstand besitzt aber, und zwar er allein, den Schlüssel zum allerinnersten Herzen des Gemüts, zum Gewissen; das giebt sich dadurch kund, daß, wo das Ethische deutlich angeschaut wird, dann naturgesetzlich das Gefühl der Billigung oder Mißbilligung eintritt und eintreten muß. Vereinigen sich nun das dogmatische und das ethische Wissen, so üben sie eine tief eingreifende Wechselwirkung aufeinander aus.

Betrachten wir zunächst die Wirkung der Dogmatik auf die Ethik. Während die letztere bis dahin nur Pflichten gegen die Mitmenschen und die eigene Person kannte, kommen ihr jetzt auch Pflichten gegen Gott zum Bewußtsein; überdies lernt sie jetzt die Pflichten allesamt als den heiligen Gotteswillen verstehen.

Besehen wir jetzt umgekehrt die Wirkung der Ethik auf die Dogmatik. Während die letztere bis dahin Gott nur als den Allmächtigen und Allweisen kannte, erkennt sie ihn jetzt als den Heiligen, der allein und vollkommen gut ist. Noch mehr, weit mehr. Es wird der Seele zu Mute, als ob sie erst jetzt die Gottesoffenbarungen so sähe, wie sie wirklich sind, als ob die ganze Dogmatik ein anderes Gesicht bekäme. Das geht so zu. Die Ethik hat den Menschen vor eine Aufgabe gestellt, die er doch nicht lösen kann; er soll heilig heißen und findet sich doch gar unrein und kraftlos; dazu kommen die mancherlei äußeren Lebensnöte. Die Ethik weiß weder zu raten noch zu helfen. So entsteht dann in seiner Seele ein Sehnen und Seufzen nach Hülfe, nach Errettung. Ist dieses Sehnen einmal da, so öffnet sich mit einem Schlage das Auge, um den Gottesoffenbarungen ins Herz schauen zu können. Jetzt erkennt er in denselben, zumal in der Erlösungsoffenbarung, die aus dem Himmel herunterreichende göttliche Heilandshand, die ihn aus Sünde und Elend herausziehen will und emporheben in das Gottesreich des unbefleckten, unvergänglichen und unverwelklichen Lebens. Und damit empfängt er denn auch neue Lebenskräfte: es erwachen in seinem Herzen, diesem Gotte der Gnade und des Erbarmens gegenüber, die ethisch-religiösen Gefühle der Ehrfurcht (anstatt der früheren Furcht), der Dankbarkeit, der Liebe und des kindlichen Vertrauens. So hat die Dogmatik in der That ein wesentlich anderes Gesicht bekommen. Das hat die Ethik vermocht und eingeleitet, indem sie mit ihrem Schlüssel das Innerste des Gemütes, das Gewissen öffnete.

Indem vorhin auch die neuen, die religiös-ethischen Gefühle erwähnt wurden, haben wir damit eigentlich schon den Boden des dritten oder praktischen Glaubensbestandteils betreten; denn zum religiösen Wissen als solchen gehören sie nicht, und zum ethischen Wissen gehören sie

auch nicht, da dieses für sich allein nur das ethische Urgefühl (der Billigung resp. Mißbilligung) weckt. Bringen wir bei unserer Betrachtung der Zusammengehörigkeit nunmehr auch den dritten Faktor mit in die Reihe. Zu dem Ende müssen wir bis auf den Punkt zurückgehen, wo die Ethik als zweiter Glaubensbestandteil ihr Werk gethan und den Menschen vor seine sittliche Lebensaufgabe gestellt hat, vor die Pflichten gegen den Nächsten und gegen sich selbst. Woher soll nun das Wollen kommen, das zum Vollbringen führt? Einem solchen sittlichen Wollen, das sich durch alle etwa widerstrebenden Gefühle und Neigungen durchringen soll, muß doch eine Kraft innewohnen oder vielmehr: es muß selbst Kraft sein. Sehen wir uns den Gegensatz, in welchen das sittliche Urgefühl hineingestellt ist, etwas näher an. Es handelt sich also um die etwa widerstrebenden Gefühle und Neigungen.

Wo Gefühle entstehen, da hat eine Wertung oder Schätzung der vorgestellten Objekte stattgefunden, die Gefühle sind die Wirkung dieser Wertung oder Schätzung auf das Gemüt. Es muß demnach so vielerlei Gefühle geben, als es verschiedenartige Schätzungen giebt. Man unterscheidet drei Hauptklassen der Schätzungen und somit auch drei Hauptklassen der Gefühle. Die erste Art der Schätzung ist die nach angenehm und unangenehm oder nach Lust und Unlust; die hier entstehenden Gefühle sind die Lust- und Unlustgefühle, sinnliche und geistige, die man insgesamt auch Stimmungsgefühle nennen kann. Die zweite Art der Schätzung ist die nach der Schönheit; hier entstehen die ästhetischen Gefühle. Die dritte Art der Schätzung bezieht sich lediglich auf Personen und gilt dem sittlichen Charakter einer Person, näher ihrer Gesinnung, ihrem Wollen; die hier entstehenden Gefühle sind die ethischen. Hält man nun fest, daß allen diesen verschiedenen Gefühlen eine Wertung der Objekte zum Grunde liegt, so sieht man auch ein, warum aus den Gefühlen ein Begehren, Wollen, Streben hervorgeht, nämlich ein Streben, um das Wertgeschätzte zu erreichen, oder das Minderwertige oder geradezu Unliebsame fernzuhalten. Man sieht ferner ein, daß die Stärke des Begehrens, Wollens, Strebens stets genau porportional ist der Stärke des betreffenden Gefühls.

Mit dem Auftreten der ethischen Gefühle, zunächst des Urgefühls, leitet sich eine große Veränderung in der Seele ein, die größte, welche das menschliche Leben erfahren kann. Worin diese Veränderung besteht, müssen wir uns genauer zur Anschauung bringen.

Das aus den Gefühlen der Lust und Unlust hervorgehende Wollen und Handeln widmet sich lediglich dem Wohle der eigenen Person, dem Ich; diese Gefühle charakterisieren sich also allesamt als Selbstliebe.

Die sympathetischen Gefühle, z. B. die der Gatten-, Eltern-, Kindes-, Geschwisterliebe u. s. w., erweitern zwar den Begriff des Ich; aber diese andern Personen werden nicht geliebt als fremde, sondern weil sie gleichsam mit zum Ich gehören; denn die eigene Person würde selber darunter leiden, wenn sie die Liebesthat nicht ausführen könnte oder ein Wehe anthun müßte, wie sich z. B. beim jeweiligen Bestrafen der eigenen Kinder zeigt. So sind also auch die sympathetischen Stimmungsgefühle in den Bannkreis der Selbstliebe eingeschlossen. Dasselbe gilt von den ästhetischen Gefühlen. Doch verdienen hier einige Unterschiede gemerkt zu werden. Die Lust- und Unlustgefühle, zumal die sinnlichen haben das besondere an sich, daß sie mitunter momentan heftig und stürmisch auftreten und die Seele in Aufruhr versetzen, auch sich gern zu Neigungen und Leidenschaften ausbilden. Letzteres gilt freilich auch von den geistigen, wie z. B. die Habsucht, Ehrsucht und Herrschsucht zeigen. Die ästhetischen Gefühle dagegen sind wesentlich ruhiger und wirken daher mäßigend und besänftigend auf die Stimmungsgefühle ein; auch bereichern sie das menschliche Leben mit neuen edleren Freuden und mit neuen Strebezielen. In dem allen aber dient die Seele, wie gesagt, lediglich der Selbstliebe. Mit der Ethik und ihrem Urgefühl tritt aber nicht bloß ein Faktor *neuer* Art in das Seelenleben ein, sondern ein solcher, der zu den übrigen in einem starken *Gegensatze* steht. Nicht gegen die Lustgefühle und die ästhetischen Gefühle als solche richtet sich dieser Gegensatz, sondern gegen ihren ausschließlichen Dienst der Selbstliebe.

Auch wider die Selbstliebe an sich hat die Ethik nichts zu sagen; aber sie stellt ihr die Forderung gegenüber: Du sollst zugleich deinen *Nächsten* lieben und zwar wie *dich selbst*. Mit andern Worten: die Ethik erkennt die andern Gefühle und Strebeziele innerhalb gewisser Schranken in ihrem Recht und ihrem Werte an, stellt ihnen aber ein anderes, ideales Strebeziel gegenüber, das nicht bloß Wert, sondern auch *Würde* hat, die sich dadurch bekundet, daß es unbedingte Achtung einflößt. So wird also durch die Gewissensanlage eine Doppelbewegung und somit die Möglichkeit eines Zwiespaltes in die Seele hineingetragen, wie auch der Apostel spricht: ich habe ein Gesetz in meinen Gliedern (in dem Geglieder des natürlich-*psychischen* Organismus), das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüt. Auf der einen Seite stehen die Lust- und ästhetischen Gefühle, welche der Selbstliebe dienen, und auf der andern Seite das ethische Urgefühl, welches der Seele ein Leben höherer Ordnung, ein Reich, das nicht von dieser Naturwelt ist, vorhält. Aber nochmals gesagt: dieses Gesetz der höhern Lebensordnung verneint jene natürlichen Gefühle nicht schlechthin, sondern fordert nur, daß die Selbstliebe im

Konfliktsfalle sich einschränke, also das ethische Strebeziel als das höhere anerkenne, vor ihm sich beuge und ihm diene; wie denn auch der Meister der Ethik spricht: Wer nicht — wenn es sein muß — sich selbst verleugnet, sein eigen Leben „hasset", der kann nicht mein Jünger sein.*)

Nehmen wir jetzt die obige Frage (S. 105) wieder auf: wenn die Seele sich vor ihre sittliche Lebensaufgabe gestellt sieht, woher soll ihr dann die Vollkraft des Wollens kommen, die sich durch alle etwa widerstrebenden Neigungen durchringt? Etwa von dem, was man die Willensfreiheit nennt? Das Wort „Freiheit" hat für unser Ohr allerdings einen freudeerweckenden und erhebenden Klang: einen freudeerweckenden, weil aller Zwang als etwas Lästiges empfunden wird; einen erhebenden, weil das, was wir unter der Willensfreiheit denken, mit denjenigen psychischen Begabungen zusammenhängt, wodurch der Mensch über alle anderen Naturwesen emporgehoben wird. Wiederum aber hat diese psychisch-ethische Freiheit, was freilich nicht immer bedacht wird, auch eine sehr ernste Seite; denn für diejenigen inneren und äußeren Aktionen, welche im Stande der Freiheit geschehen, beginnt nunmehr auch die Verantwortlichkeit. Da stellt sich uns unter einem neuen Gesichtspunkte dar, warum der dritte Glaubensbestandteil, das Wollen oder Nichtwollen, einer moralischen Beurteilung unterliegt, und warum bei den beiden anderen Bestandteilen, wo die Entscheidung keine Freiheit kennt, eine solche Beurteilung nicht zulässig ist. Willensaktionen im sittlichen Sinne sind aber freie, nämlich aus dem eigenen Wollen hervorgegangene Aktionen; denn wenn sie nicht frei, wenn sie von draußen, von fremdem Wollen erzwungen wären, so würden sie keine sittlichen sein. Wie kommt es aber, daß an der hohen Würde der Willensfreiheit die schwere Bürde der Verantwortlichkeit hängt? Auch das pflegt man sich häufig nicht recht klar zu machen. Wäre denn am Ende diese Freiheit kein so hohes Gut, wie gemeinhin gedacht wird? Oder ließe sich vielleicht die Bürde der Verantwortlichkeit abschütteln, um dann à la Epikur und Eudämonismus die Würde der Freiheit in volleren

*) Im Vorbeigehen möge auch an eine andere biblische Bezeichnung jenes Gegensatzes erinnert sein. Die Lustgefühle, einschließlich der sympathetischen, und die ästhetischen Gefühle — für sich allein, abgetrennt von den ethischen — nennt die heil. Schrift in ihrer kurzen Ausdrucksweise insgesamt „Fleisch", weil sie natürlichen Ursprungs sind; die ethischen Gefühle dagegen nennt sie „Geist", weil sie höhern Ursprungs, eine Einpflanzung des Geistes Gottes sind, um deswillen der Mensch „göttlichen Geschlechts" heißt. — Noch eins. Wo die heilige Schrift die Ausartungen der natürlichen Gefühle bezeichnen will, da macht sie zuweilen folgenden Unterschied: die Ausartungen der sinnlichen Lustgefühle nennt sie „sündliche Lüste"; die der geistigen Lustgefühle (z. B. Habsucht, Ehrsucht, Herrschsucht u. s. w.) und der ästhetischen Gefühle: „weltliche Lüste". (Vgl. Röm. 7, 5; Tit. 2, 12.)

Zügen genießen zu können? Oder endlich, da das nun einmal nicht angeht, weil Würde und Bürde naturgesetzlich verbunden sind: hätten dann vielleicht die Pessimisten à la Schopenhauer und Buddhismus recht, wenn sie meinen, das Menschendasein sei ein Unglück und darum das Versinken ins Nirvana, in das Nichts, das beste Teil? Doch lassen wir diese Seitengedanken, die sich im späteren Verfolg von selbst zurechtstellen werden, einstweilen ruhen, um die uns vorliegende Frage zu beantworten, ob die Kraft des sittlichen Wollens aus der Willensfreiheit stammen könne.

„Frei" ist ein Beziehungsmerkmal; also nichts Substantielles: das Substantielle, dem dieses Merkmal zugeschrieben wird, muß also etwas anderes sein. Es ist eben der Wille — in seiner Beziehung zu irgend einem möglichen Zwange. Überdies ist „frei" bloß ein negativer Begriff, obwohl der sprachliche Ausdruck, was leicht irre leiten kann, positiv lautet; er hat deshalb erst dann einen bestimmten Sinn, wenn ergänzend hinzugefügt wird, wovon das Subjekt, dessen Prädikat er ist, frei sei. Der Begriff sagt demnach, daß jeglicher fremder Zwang weggedacht werden soll, bezeichnet also gleichsam eine leere Stelle. Kann nun von einer bloßen Negation, von einer leeren Stelle, ein Impuls, eine Kraft ausgehen? Unmöglich. Bei der Freiheit ist also das Gesuchte nicht zu finden.

Sollte etwa das ethische Wissen die benötigte Willenskraft schaffen können? Die Psychologie und die Erfahrung lehren, daß der Weg vom Wissen zum Wollen durch das Gemüt, durch die Gefühle geht. Kann nun die Ethik auf das Gemüt wirken und dort Hülfskräfte wachrufen? Allerdings erweckt das Anschauen des Ethischen vermöge der Gewissensanlage wenigstens ein Gefühl, nämlich jenes ethische Gefühl der Billigung resp. Mißbilligung, worauf die Anerkennung der moralischen Pflichten beruht. Ist aber dieses Gefühl so lebhaft, so stark, daß es ohne weiteres hinreichte, um ein vollkräftiges Wollen zu erzeugen? Von altersher pflegt man zu sagen: Die Stimme des Gewissens sei leise. So ist es in der That. Die Gewissensanlage spricht zwar deutlich, aber doch leise: deutlich genug, um gemerkt zu werden, und sich Gehör und Anerkennung zu verschaffen, aber nicht so wie ein Befehlshaber, der sich unbedingten Gehorsam zu verschaffen weiß. Auch bleibt sie am sprechen und am mahnen, unausgesetzt; aber der davon ausgehende Antrieb ist an sich nicht stark, so daß er von irgend einem widerstrebenden Lustgefühl, zumal wenn es sich zur Neigung ausgebildet hat, momentan leicht überwältigt werden kann; denn die Gewissensstimme spricht vorschriftsmäßig eben nur leise. So ist denn auch bei dem ethischen Wissen und der Gewissensanlage für sich allein die gesuchte Vollkraft des Willens nicht zu finden. Die Erfahrung bestätigt das auch zur Genüge; denn woher sonst die Sünde? Wie auch

der Apostel bezüglich des „Gesetzes im Gemüte" spricht: Wollen im Sinne des Wünschens habe ich wohl, aber das Wollen im Sinne des Vollbringens finde ich nicht.

Kann indessen die Erziehung hier nicht nachhelfen? Allerdings kann sie das. Wir hätten dann aber hier nur von der Erziehung auf Grund des ethischen Wissens und der Kultur, also abgesehen von der Religion, zu reden. Dieselbe kann in der That auf zweierlei Weise nachhelfen. Einmal dadurch, daß sie auf dem Wege des Gewöhnens die sinnlichen und geistigen Lustgefühle zu zügeln und einzuschränken sucht, und daneben durch Pflege der sympathetischen und ästhetischen Gefühle und des wissenschaftlichen Interesses den Geist in edlerer Weise beschäftigt und ihm edlere Interessen einpflanzt. Allein das alles hat doch nur die Wirkung, die Versuchungen zu vermindern, nicht aber die, das in dem ethischen Urgefühl liegende sittliche Wollen positiv zu stärken; überdies dienen jene edleren Interessen, Beschäftigungen und Strebeziele doch nur der Selbstliebe, sind also als solche noch nicht sittlicher Art. — Zum andern kann diese Erziehung das ethische Wissen erweitern und vertiefen, dadurch das sittliche Urgefühl wach erhalten und beleben, und endlich dasselbe zur Bethätigung anleiten. Was aber auch auf diesem Wege erreicht wird, so kann das daran nichts ändern, daß die Stimme des Gewissens ihrer Natur gemäß nach wie vor nur leise spricht; denn das ethische Urgefühl ist ruhiger Art, ruhiger selbst als die ästhetischen Gefühle. Man spricht wohl von einer „Begeisterung" für das Sittliche, allein diese Begeisterung hat, solange das religiöse Gefühl nicht mit einwirkt, etwas Verdächtiges an sich, da mutmaßlich ein unechtes Feuer, z. B. Ehrliebe u. s. w., mit im Spiele ist. Überdies wird die vertiefte Einsicht in die Ethik auch diese Wirkung haben: in dem Maße wie der ethische Blick sich vertieft und in dem Maße wie die Seele es mit der Bethätigung ernst nimmt, gerade in demselben Maße muß ihr auch immer mehr zum Bewußtsein kommen, daß das Wollen und Vollbringen weit hinter diesem hohen Ziele zurückbleibt; mit andern Worten, daß dem Wollen auf diesem Boden eben die Vollkraft fehlt. Und wenn die Erziehung auf ausschließlich ethischem Boden wirklich zu dieser Selbsterkenntnis führt, so darf man wohl sagen, daß sie gerade dann das Höchste erreicht hat, was von ihr gefordert werden kann. Summa: beim ethischen Wissen ist demnach die benötigte Vollkraft des sittlichen Wollens nicht zu gewinnen, auch nicht mit Hülfe der Erziehung.

Sollte denn das religiöse Wissen die sittliche Willenskraft schaffen können? Dann müßte es ethische Gefühle zu erwecken vermögen. Nun ist aber die Dogmatik, wie wir früher gesehen haben, rein intellektueller

Natur und hat daher für sich allein, ohne die Ethik, keinen Einfluß auf das Innerste des Gemütes, auf das Gewissen. Kommt sie an die Thür dieses Heiligtums, so muß sie vor derselben stehen bleiben, denn ihr fehlt der Schlüssel. So kann also auch das religiöse Wissen für sich allein nicht helfen.

Woher sollen denn nun die ausreichenden Kräfte, die ausreichenden Antriebe der Pflichterfüllung kommen? Besinnen wir uns darauf, wo der erste Anfang des sittlichen Wollens liegt; vielleicht giebt dieser Anfang auch Winke, wo die Mittel zum Wachsen und Erstarken zu suchen sind.

Wer hat den Schlüssel zur Quelle des sittlichen Wollens, zum Gemütsheiligtum? Die Ethik und nur sie allein.

Angenommen nun, die Thür sei geöffnet, das sittliche Urgefühl, wie es durch das Anschauen des Ethischen hervorgerufen wird, sei in einem Erstling da, — wäre vorab auch nur ein einziger sittlicher Charakterzug, eine einzige ethische Wahrheit erkannt. Genug, der Erstling ist da. Schwach, wie er von Natur ist, denn die Stimme des Gewissens spricht leise; — schwach auch, weil vielleicht die erziehliche Beihülfe noch wenig eingewirkt hat, wird er wohl im Kampfe mit den sinnlichen und geistigen Lustgefühlen meistens unterliegen müssen, zumal wenn diese ihn unversehens überrumpeln. Eins aber kann das ethische Urgefühl trotz seiner Schwachheit doch ausrichten, zwar nicht zu jeder beliebigen Zeit, aber je und dann, in gewissen stillen Stunden oder Augenblicken, wo die Lust satt, vielleicht übersatt ist, oder wo die Sinne nichts zu thun haben oder müde sind, etwa auch des Nachts, wenn der Schlaf ausbleibt und die Gedanken in die Vergangenheit und in die Zukunft hinausschweifen: es kann dann die Seele dahin bringen sich zu besinnen, denn wenn der Lärm draußen und drinnen schweigt, dann vermag auch die leise Stimme des Gewissens sich Gehör zu verschaffen.

Das wäre eine zweite Station auf dem Wege vom ethischen Wissen durchs Gefühl zum Wollen.

Was wird nun bei diesem Besinnen sich ergeben und weiter geschehen? Ist es rechter Art, so kann nicht fehlen, daß es die Schwäche des bisherigen Wollens deutlich zum Bewußtsein bringt. Geschieht das aber, so wird wohl das Gemüt den ernstlichen Entschluß fassen, forthin den Versuchungen möglichst aus dem Wege zu gehen, und zugleich den andern Entschluß nach Mitteln zur positiven Stärkung des Wollens sich umzusehen; kurz, es beginnt die Selbsterziehung in Gang zu kommen. Und der Erfolg? Was auch immer erreicht werden mag, zumal wenn die Familien- und Schulerziehung nebst guten gesellschaftlichen Ordnungen die Selbsterziehung unterstützen, — eins aber kann laut aller Erfahrung früher oder

später nicht ausbleiben: je ernster es der Mensch mit jenen beiden löblichen Entschlüssen nimmt, und je eifriger er sich zu einem energischen Wollen anspornt, und je tiefer er mittlerweile die Ethik aufgefaßt hat, desto eher wird irgend einmal der Zeitpunkt eintreten, wo ihm zu Mute ist, als ob er gegen einen starken Strom schwimme, der ihn nicht vorwärts kommen lasse, und er endlich mit dem Seufzer: ich elender Mensch! müde und matt bei seinem Gepäck sich niederlegt. Das wäre denn die dritte Station auf dem Wege vom Wissen zum Wollen; anscheinend freilich eine Endstation, wo Weg und Wandern aufhört.

Doch nein, es ist keine Endstation. Es ist ja etwas gewonnen und zwar etwas höchst Verheißungsvolles. War ihm auf der zweiten Sation, beim Besinnen, die Unzulänglichkeit des ethischen Urgefühls zum Bewußtsein gekommen, so hat er jetzt auch die Einsicht gewonnen, daß die Selbsterziehung samt der pädagogischen Beihülfe anderer auf diesem Boden, auf dem Boden des ethischen Wissens, ebenfalls unzulänglich sei, — eine Einsicht, die eben nur durch ein wirkliches Versuchen der Selbsterziehung möglich wurde. Mit diesem Einblick in seine ganze sittliche Willensarmut wird nun auch das volle Leidtragen über diese Kraftlosigkeit wach und damit zugleich das volle Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit (Matth. 5, 3. 4. 6). Allein was soll denn diese Sehnsucht helfen, die aussichtslos ins Leere und Dunkle starrt? Das kann uns die Natur gleichnisweise in unzähligen Beispielen zeigen.

Ich erinnere z. B. an das früher (S. 32) erwähnte Aufsteigen einer Flüssigkeit in einem sog. Haarröhrchen. Woher nun dieser wundervolle Vorgang bei so außerordentlich schwachen Kräften? Daher, daß ihrer zwei sind, daß beide konstant wirken und daß sie in Wechselwirkung stehen. Diese drei Stücke sind es, worauf es ankommt: die Zweizahl, das konstante Wirken und die Wechselwirkung. Eine einzelne Kraft, auch wenn sie weit stärker wäre, würde das nicht leisten, was diese zwei schwachen Kräfte bei ihrer Wechselwirkung leisten.

Nehmen wir ein zweites Beispiel. Da liegt ein Samenkorn, etwa von einem Baume. Wie wir wissen, kann aus diesem Samen unter den nötigen Bedingungen ein stattlicher, vielleicht riesiger Baum werden. In dem kleinen Samen scheint also eine gewaltige Triebkraft zu stecken. Gleichwohl ist die Triebkraft des Keimes für sich allein sehr gering und bald erschöpft. Das läßt sich leicht zeigen. Bleibt der Same auf festem trockenem Boden liegen, so wird gar nichts daraus, als wäre gar keine Triebkraft vorhanden. Bringt man dagegen die nötige Feuchtigkeit und Wärme hinzu, legt man ihn etwa in ein Gefäß mit Wasser: dann beginnt der Keim allerdings sich zu entwickeln, allein es entsteht höchstens ein

kümmerliches sog. Keimpflänzchen, denn wenn er den in der Samenhülle mit aufgespeicherten ersten Nahrungsstoff verzehrt hat, dann ist seine Triebkraft wie erschöpft. Ein Werdeprozeß, der immer aus wenigstens zwei Faktoren bestehen muß, war zwar dem Anfange nach eingeleitet, nämlich einerseits durch die Triebkraft des Keimes und den geweckten Hunger und Durst, und andrerseits durch die im Samen aufgespeicherte Nahrung; allein dieser zweite Faktor wirkte nicht konstant, mit dem aufgezehrten Nahrungsvorrat ging seine Kraft zu Ende, und damit stand die Entwicklung still. Soll dagegen ein dauernder Werdeprozeß, oder wie wir auch sagen: ein organisches Werden und Wachsen in Gang kommen, so muß zu dem einen konstanten Faktor ein zweiter hinzukommen, der ebenfalls konstant wirkt, d. i. das Samenkorn muß derart in den Erdboden eingesenkt werden, daß es mit dem Lebensstrom, der die ganze Natur durchwaltet, in Verbindung tritt. In dem Maße wie nun die Mutter Natur dem hungrigen Keime die benötigte Nahrung zuführen kann, in dem Maße geht dann durch diese Wechselwirkung der beiden konstanten Kräfte ein dauerndes und immer reicheres Wachsen von statten; denn ein Organismus ist vermöge jener beiden konstanten in Wechselwirkung stehenden Kräfte ein wirkliches perpetuum mobile, was der Mensch zwar gern künstlich nachahmen möchte, aber nur der Schöpfer selbst zu machen versteht.

Wenden wir das an diesen Gleichnissen Erkannte auf den ethischen Werdeprozeß an. Ein konstanter Faktor ist da: das ethische Urgefühl, hervorgerufen durch das ethische Wissen und die Gewissensanlage. Was er für sich allein zu leisten vermochte und leisten sollte, hat er geleistet — auf dem Wege des Besinnens und der Selbsterziehungsversuche, vielleicht auch unter erziehlicher Beihülfe von außen: die Sehnsucht, das Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit, ist da. Jetzt handelt es sich um den zweiten konstanten Faktor. Wo soll man ihn finden?

Das religiöse Wissen kann ihn zeigen, aber bloß zeigen, nicht ihn in Wirksamkeit setzen. Die Dogmatik hat, wie wir wissen, für sich allein keinen Einfluß auf das Innerste des Gemütes, aufs Gewissen. Die Ethik allein ist es, die ihr die Thür zum Herzen des Gemütes öffnen kann. Das geht dann so zu. Gesellt sich die Ethik zur Dogmatik, dann erkennt der Mensch in dem Schöpfer und Herrn des Weltalls auch den Heiligen, in der göttlichen Majestät auch die ewige Liebe, die da ist barmherzig, gnädig und geduldig und von großer Güte und Treue; dann geht ihm das Herz auf, um auch der Offenbarung, zumal der Erlösungsoffenbarung, ins Herz schauen zu können, um zu erkennen, daß sie lauter gute Botschaft, lauter Evangelium ist, ein ausgereckter starker Arm, der den Erdenpilger, der müde und matt am Wege niedergesunken ist, wieder

aufrichten will zu neuer, nunmehr nie wieder ermattender Selbstthätigkeit. Hatte die Sehnsucht bislang verzagend ins Leere und Dunkle hinausstarren müssen, jetzt wird es licht um sie und immer lichter, sie sieht und hört, ja sie fühlt an der einströmenden Lebenswärme, daß droben ein Herz ist, das für uns schlägt, ein Ohr, das unsere Seufzer hört, ein Mund, der tröstliche Dinge zu uns spricht, ein starker Arm, uns zu helfen. Der Werdeprozeß hat begonnen. Die erste Folge der angefangenen Wechselwirkung der beiden Faktoren ist die, daß im Gemüte neben dem bereits vorhandenen ethischen Urgefühle und der davon abgeleiteten Achtung vor dem Sittlichen nunmehr neue Hülfskräfte entstehen, nämlich die religiösen Gefühle der Ehrfurcht, der Dankbarkeit, der Liebe und des Vertrauens. Bildet das ethische Urgefühl mit seiner Endwirkung, dem Hunger und Durst nach Gerechtigkeit die erste konstante Triebkraft, so sind jene religiös-ethischen Gefühle innerhalb des Seelenlebens die Werkzeuge und Repräsentanten des zweiten konstanten Faktors, welcher, wie wir sahen, in Wahrheit der lebendige Gott selber ist. So stellt sich also der ethisch-religiöse Werde- und Wachstumsprozeß in seinem ersten Anfange dar als ein lebendiger Gemeinschaftsverkehr zwischen der Seele und ihrem Gott und Heilande, wobei die von der Ethik gewirkte Sehnsucht das Mittelglied bildet. Mag diese Sehnsucht auch anfänglich noch schwach sein, sehr schwach, nur ein einziger matter und halb unbewußter Hungerseufzer nach Gerechtigkeit; wie mit dem ersten Schrei des neugebornen Kindes die Atmungs- und andere davon abhängige Funktionen des selbständigen leiblichen Lebens beginnen, so beginnen auch mit jenem Schrei des ersten ethisch-religiösen Odemzuges, diesem untrüglichen Zeichen der Wiedergeburt ins Himmelreich, die Atmungs- und andere geistigen Funktionen in dieser neuen Lebensluft. Denn wie im Naturleben, wo immer ein luftleerer Raum sich aufthut, sofort das Einströmen der Luft nicht auf sich warten läßt, so sind auch dort, wo das Herz in einem Sehnsuchtsseufzer sich aufthut, allewege die Kräfte des ewigen Lebens zum Einströmen bereit; — wie geschrieben steht: „Thue den Mund weit auf, so will ich ihn füllen;“ und „Der Herr ist nahe allen, die ihn anrufen, allen, die ihn mit Ernst anrufen,“ — ja, er ist nahe, sehr nahe, denn „in ihm leben, weben und sind wir“. Wie denn auch Christus im Namen seines Vaters zu solchen Mühseligen ohne weiteres spricht: „Selig sind die Armen am Geist, denn ihrer ist das Himmelreich; selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden, selig sind, die da hungert und dürstet nach Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden.“ Ob nun da, wo die Ethik ihren Beruf erfüllt, d. i. die Sehnsucht nach Gerechtigkeit geweckt hat, die frohe Botschaft von den heilbringenden Gottesoffenbarungen

erst jetzt gehört wird, oder ob, wie es in unserm ordnungsmäßigen Religionsunterricht geschieht, Ethik und Dogmatik von Anfang an vereint auftreten, — das macht in der Wirkung keinen wesentlichen Unterschied; worauf alles ankommt, das ist dies, ob die Ethik *recht* gewirkt hat, ob das Heilsverlangen aus *aufrichtigem* Herzen kommt, d. i. daß die Seele sich selber nichts weismache und Gott nichts weismachen wolle, sondern sich vor ihm darstelle, wie sie wirklich ist. Darum fügt Christus das vierte Wort hinzu: „*Selig* sind, die reines, aufrichtigen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen."

Es wird hier nicht nötig sein, den begonnenen ethisch-religiösen Wachstumsprozeß in seinen weiteren Stadien zu verfolgen: genug, *nachdem zu dem ethischen Urgefühl als dem ersten Willensantrieb, nunmehr die verschiedenen religiösen Gefühle als Hülfskräfte von seiten des zweiten Faktors, hinzugetreten sind, so werden diese gesamten Antriebe auch ein kräftigeres Wollen* zuwege bringen, als es früher bei dem einen Faktor allein möglich war. Im weiteren wird dann die Ethik unter Beihülfe der erfahrenen Liebeszüge konstant fortwirken und einen immer lebhafteren Hunger und Durst nach Gerechtigkeit erzeugen, — wie denn die Weisheit von oben spricht: „Wer von mir isset, den hungert immer mehr nach mir, und wer von mir trinket, den dürstet immer mehr nach mir" (Sir. 24, 23); und andrerseits wird der zweite konstante Faktor da droben dem lebhafteren Verlangen entgegenkommen durch Stärkung der religiösen Gefühlsantriebe in allerlei Weise zu immer entschiedenerem Wollen in der Erfüllung aller Pflichten. So geht es also unter dieser Wechselwirkung von Glauben zu Glauben, von Kraft zu Kraft, von Wollen zu Wollen, — alles auf dem vorbeschriebenen, vor Grundlegung der Welt geordneten Wege seines seligen Wohlgefallens. —

Jetzt wäre bezüglich der Zusammengehörigkeit der drei Glaubensbestandteile noch zu besehen, warum *gerade ihrer* **drei** *sind, warum nicht mehr und nicht minder.* Die theoretische Hälfte der Religionslehre hat es mit zweierlei Stoffen zu thun, mit dem religiösen oder der Dogmatik und mit dem ethischen oder der Ethik. Hier finden sich also zwei Bestandteile; mehr sind nicht da, und weniger können hier nicht sein, sonst würde die Dogmatik bloße Kopfsache, aber keine Gewissenssache, kurz, nicht Religion sein. Die praktische Hälfte des religiösen Lebens, wo es sich an den Früchten zeigen muß, ob die Theorie echt oder unecht ist, bringt das zur Entscheidung am *Willen*; hier ist demnach nur ein einziger Bestandteil. So sind also der Bestandteile drei, nicht mehr und nicht minder.

Diese Dreizahl hat aber auch noch eine andere, tiefere Bedeutung. Luther hat mit Nachdruck gesagt: Der religiöse Glaube ist ein kräftig, geschäftig und treibend Ding. Theologischerseits pflegt dieses Wort fleißig nachgesagt zu werden; man hat es aber unterlassen, genau zu untersuchen, warum das so ist, denn sonst würden seine drei Bestandteile längst klargestellt sein. Der Glaube hat darum die von Luther gerühmte Kraft und Bedeutsamkeit, weil er den ganzen Menschen, alle Seiten des menschlichen Geistes in Anspruch nimmt: Intelligenz, Gefühl und Willen. Aber wie geschieht das? Die theoretische Hälfte der Religionslehre liegt mit ihren beiden Teilen, dem dogmatischen und dem ethischen Wissen, ganz auf dem Gebiete der Intelligenz und unterliegt darum auch ausschließlich den Gesetzen dieses Gebietes. Die Dogmatik für sich allein hat aber gar keinen Einfluß auf das Innerste des Gemütes, auf das Gewissen; bliebe sie allein, so hätte also der Glaube weder mit dem ethischen Gefühl, noch mit dem sittlichen Wollen etwas zu thun, wäre also moralisch kein „kräftig, geschäftig und treibend Ding". Nur die Ethik besitzt den Schlüssel zum Herzen des Gemütes; sie erzeugt das ethische Urgefühl und das davon abgeleitete der Achtung vor dem Sittlichen. Sind nun diese rein ethischen Gefühle da, dann können Dogmatik und Ethik vereint auch die religiösen Gefühle der Ehrfurcht, der Dankbarkeit, der Liebe, des Vertrauens und der Hoffnung hervorrufen. Alle diese Gefühle zusammen sind nun ebenso viele Triebkräfte des sittlichen Wollens zur Erfüllung der religiösen und moralischen Pflichten. Wir sehen also jetzt noch näher, warum der Glaube eben jene drei Bestandteile haben muß — keine mehr haben kann und keine weniger haben darf — wenn er alle Seiten des menschlichen Geistes in Anspruch nehmen soll.

c) Die biblischen Aussprüche über den Glauben.

Nachdem die drei Bestandteile des religiösen „Glaubens", d. i. der religiösen Gesinnung, sowohl einzeln als in ihrer Zusammengehörigkeit hinreichend klargestellt sind, können wir jetzt daran gehen, die biblischen Aussprüche über den Glauben zu prüfen. Wie der Leser sich erinnern wird, handelt es sich dabei vornehmlich darum, ob unsere obige Hauptthese, daß nicht die theoretische Hälfte des Glaubens, das dogmatische und das ethische Wissen, sondern nur der praktische Bestandteil, das zu Herzen nehmen der ethischen Forderungen und das sittliche Wollen überhaupt, einer moralischen Beurteilung unterliegen können, mit der heiligen Schrift übereinstimme oder nicht. Zuvor muß ich jedoch auf etwas Sprachliches aufmerksam machen, da die meisten Laien die heilige Schrift nicht im Grundtext, sondern nur in der deutschen Übersetzung kennen und die er-

bauliche und unterrichtliche Redeweise vornehmlich nach dieser Übersetzung sich gebildet hat.

Die Worte sind bekanntlich symbolische Zeichen für die gemeinten Begriffe. Ein Begriff ist aber fast immer etwas Zusammengesetztes; er umfaßt mehrere, vielleicht sehr viele Merkmale. Die Sprache kann nun nicht alle diese Merkmale mit einem einzigen Worte bezeichnen; sie hat sich daher so zu helfen gesucht, daß sie auf eins dieser Merkmale, auf ein augenfälliges, hindeutet und dann voraussetzt, der Hörer würde jetzt selbst herausfinden, welche anderen Merkmale mitgemeint sind. Das herausgehobene Merkmal gilt also gleichsam als Repräsentant der übrigen.

Bei solchen Ausdrücken, welche ihrer Abstammung nach durchsichtig sind, läßt sich dies auch noch deutlich erkennen. Das Wort „Schlange" z. B. hat die eigentümliche (schlängelnde) Bewegung dieses Tieres appercipiert; das lateinische serpens (von serpo kriechen) blickt zwar auch auf die Bewegung, nennt aber ein anderes Merkmal derselben. Das griechische bôus (Rind) hebt das Schreien dieses Tiers hervor; der Name „Wolf" kommt ursprünglich her von einer Wurzel, welche „zerreißen" bedeutet. Wo nun sehr zusammengesetzte Begriffe bezeichnet werden sollen, zumal auf dem geistigen Gebiete, da macht sich jene Einseitigkeit der Sprache häufig als etwas gar Unbequemes und leicht Irreleitendes fühlbar. Bei dem so wichtigen Worte „Glauben", wie es in der theologischen Sprache allgemein gebraucht wird, sind wir in diesem Falle. Der gemeinte Begriff, die religiöse Gesinnung, ist nicht bloß in dem Sinne etwas Zusammengesetztes, daß es mehrere und zwar sehr viele Merkmale umfaßt, sondern er hat drei völlig disparate Bestandteile, von denen jeder etwas Ganzes darstellt und einen eigenartigen Charakter an sich trägt. Für den ersten Bestandteil, die dogmatische Überzeugung, ist die Bezeichnung „Fürwahrhalten" oder „Glauben" ganz zutreffend, da es sich hier um ein Wissen handelt, dessen Begründung noch eine Lücke hat. Beim zweiten Bestandteil der ethischen Überzeugung, die sich auf ein völlig evidentes Wissen bezieht, paßt dagegen das Wort „Glauben" gar nicht mehr. Beim dritten oder praktischen Bestandteil aber handelt es sich überhaupt nicht mehr um ein Wissen, sondern um ein Wollen, so daß also hier die Bezeichnung „Glauben" erst recht nicht paßt, — so wenig wie das Wort „Bank" für ein Fahrzeug oder für irgend ein lebendiges Wesen. Gleichwohl soll der Ausdruck „Glaube", welcher bloß vom ersten Bestandteile hergenommen ist, alle drei Stücke zusammen bezeichnen. Daß diese von einem einzigen Teile hergenommene Gesamtbenennung hier leicht irreführend wirken kann, liegt auf der Hand; denn der eigenartige Charakter des zweiten und dritten

Bestandteils kommt nun nicht nur nicht ans Licht, sondern wird geradezu verhüllt. *)

Unter dieser Verhüllung muß namentlich der zweite Bestandteil, die Ethik, schwer leiden; denn da der Gesamtname das Ganze als Glauben, als ein bloßes Fürwahrhalten bezeichnet, so leistet das der falschen Meinung Vorschub, das ethische Wissen sei gleichfalls nicht evident, sondern werde bloß für wahr gehalten. Eine andere Verhüllung ist noch schlimmer. Auch wer die drei Bestandteile nicht genau zu unterscheiden vermag, dem kann es doch nicht entgehen, daß der Gesamtbegriff etwas enthält, das der moralischen Beurteilung unterliegt. Wir wissen, daß dies der dritte, der praktische Bestandteil ist. Da nun die erbauliche Rede von dem Gesamtbegriffe „Glauben" häufig so spricht und sprechen muß, daß seine verantwortliche Seite lobend oder tadelnd hervorgehoben wird: so kann das leicht zu dem Irrtume verleiten, daß auch die theoretischen Stücke, das dogmatische und ethische Wissen, der moralischen Beurteilung unterlägen. Dieser Irrtum liegt um so näher, da die größere oder geringere Kräftigkeit des verantwortlichen Wollens abhängig ist von der Beschaffenheit des dogmatischen und ethischen Wissens, mithin diese letzteren beiden Stücke im Blicke darauf, was der Möglichkeit nach aus ihnen hervorgehen kann, offenbar als etwas Wertvolles zu achten sind. Die Einseitigkeit der sprachlichen Bezeichnung macht sich also in mehrfacher Beziehung als etwas recht Mißliches bemerkbar. Nachdenksame Prediger und Lehrer haben das auch von jeher gefühlt und darum neben dem gangbaren Worte „Glauben" jeweilig mit Fleiß auch andere Ausdrücke für den betreffenden Begriff gebraucht, z. B. „Glaubensleben", „religiöse Gesinnung" u. s. w. Werden diese Ausdrücke nicht so gedankenlos hingenommen, wie es bei dem Worte „Glauben" wegen seines ständigen Gebrauchs vielfach geschieht, dann können sie über die Zusammengesetztheit des Begriffs allmählich die Augen öffnen. Denn der Ausdruck „Glaubensleben" weist deutlich darauf hin, daß alle Seiten des Seelenlebens, also Erkenntnis, Gefühl und Wille, beteiligt sind; und wenn dann die Frage nach der moralischen Verantwortlichkeit sich erhebt, so kann die Überlegung bald herausbringen, daß nur der praktische Teil, das Wollen, nicht aber der theoretische, das Erkennen, zur Verantwortung gezogen werden darf. Der Ausdruck „religiöse Gesinnung" hebt geradezu den praktischen Teil, das Wollen, hervor

---

*) Wenn hier wie an früheren und späteren Stellen der dogmatische Bestandteil als der erste gezählt wird, so geschieht dies bloß deshalb, weil die übliche Gesamtbenennung von ihm hergenommen ist. Im genetisch-pädagogischen Sinne muß die Ethik als der erste Bestandteil gezählt werden, da er psychologisch der fundamentale ist.

und weist damit also darauf hin, daß hier der Punkt sei, welcher über den moralischen Wert entscheide.

Die erbauliche Rede gebraucht aber nun einmal mit Vorliebe und fast ständig das Wort „Glauben", und die unterrichtliche Sprachweise thut es in der Regel ebenfalls. Woher kommt das? Man sagt: das sei die Sprache der Bibel, zumal die des Neuen Testaments; der müsse man doch folgen. Bei dieser Nachahmung wird aber ein sehr wichtiger Umstand übersehen. In Wahrheit folgt man nur der deutschen Übersetzung, nicht aber — um zunächst vom Neuen Testament zu reden — dem griechischen Grundtext. Das betreffende griechische Wort (Pistis) sagt sehr viel mehr als unser deutsches „Glauben", welches sprachlich nur ein intellektuelles Fürwahrhalten bezeichnet. Es heißt nämlich (vgl. Passow, griech. Lexikon):

1. Vertrauen, Zutrauen — zu einer Person, daneben auch: Glaube an etwas = Überzeugung von einer Sache;
2. Zuversicht, Dreistigkeit;
3. Treue, Redlichkeit, Ehrlichkeit;
4. Folgsamkeit, Gehorsam.

So schon im allgemeinen, weltlichen Sprachgebrauche. Auf das religiöse Gebiet angewandt, hat demnach jener griechische Ausdruck nichts an sich von der fatalen Einseitigkeit des deutschen Wortes „Glauben"; sein Sinn ist vielmehr so umfassend, daß es fast aussieht, als wäre der Ausdruck durch den allgemeinen Sprachgebrauch schon im voraus gerade so ausgebildet und zubereitet worden, um alle Seiten der religiösen Gesinnung zugleich bezeichnen zu können; also:

einmal das theoretische Überzeugtsein von den dogmatischen und ethischen Wahrheiten, und zwar das zuversichtliche;

und sodann die praktische Bethätigung durch Treue, Redlichkeit, Ehrlichkeit, Folgsamkeit, Gehorsam und namentlich durch jenes herzliche Vertrauen, worin das persönliche Verhältnis zu Gott gipfelt; und dieses herzliche Vertrauen ist gerade der erste, ursprünglichste Sinn des griechischen Wortes, nicht das intellektuelle Fürwahrhalten.

Die griechisch redenden Hörer und Leser der neutestamentlichen Schriften waren daher schon von vornherein sprachlich wohl vorbereitet, um den Begriff der religiösen Gesinnung und die dort vorkommenden Aussprüche über denselben richtig zu verstehen. Es konnte ihnen daher nicht einfallen zu denken, das betreffende Wort begreife nichts anderes in sich als das intellektuelle Glauben oder Fürwahrhalten der ethisch-religiösen Wahrheiten. Und wenn in Verbindung mit diesem Begriffe ein lobendes oder tadelndes

Urteil vorkam, so konnte ihnen nicht wohl zweifelhaft sein, daß dieses Urteil nicht dem theoretischen Fürwahrhalten, sondern dem praktischen Bestandteile gelte. Ganz anders bei dem Leser der deutschen Übersetzung. Hier schiebt sich dann der verengte Sinn des deutschen Wortes „Glauben“ in den biblischen Begriff hinein. Der Vollsinn des letzteren schrumpft also arg zusammen, auf ein bloßes intellektuelles Fürwahrhalten; überdies erfährt er noch eine schlimme Verrenkung, indem das ethische Wissen, das doch völlig evident ist, als ein bloß geglaubtes erscheint. Trifft nun solch ein Leser moralische Urteile über die religiöse Gesinnung an, so kann er kaum anders als dieselben in erster Linie auf das dogmatische Fürwahrhalten zu beziehen, da das deutsche Wort „Glauben“ nur davon spricht. Er wird also durch die Übersetzung geradezu irre geleitet und wird sich in diesem Irrtum um so sicherer fühlen, da er nach seiner Meinung ja der Bibelsprache folgt. Soll dieser Irrung vorgebeugt und überhaupt der Begriff der religiösen Gesinnung in seinem Vollsinne erfaßt werden, dann muß eine sorgfältige Unterweisung vorhergehen, welche den biblischen Begriff „Glauben“ genau analysiert; überdies wird es rätlich sein, durch den Gebrauch anderer Ausdrücke immer wieder daran zu erinnern, daß das deutsche Wort „Glauben“ nur einen kleinen Bruchteil des bibl. Vollbegriffs bezeichnet. Gebraucht dagegen die erbauliche und unterrichtliche Redeweise fast ständig den Übersetzungsausdruck „Glauben“, so verfährt sie unpädagogisch; und wenn dabei gemeint wird, diese Redeweise sei biblisch, so ist gerade das Gegenteil wahr: sie ist unbiblisch.

Im Alten Testament liegt glücklicherweise die Sache günstiger. Das verdient gemerkt zu werden. Dort kommt zwar jeweilig auch das Wort „Glauben“ vor, aber durchaus nicht ständig; vielmehr wird der gemeinte Begriff, nämlich das Herzensverhältnis zu Gott mit Fleiß fort und fort durch andere Ausdrücke der mannigfaltigsten Art bezeichnet, z. B. den Herrn fürchten, ihn vor Augen halten, ihm anhangen, ihm dienen u. s. w.; oder specieller für Israel wird das Verhältnis dargestellt als das des Kindes zum Vater (5. Mose 32, 6; Jes. 63, 16; Mal. 1, 6; 2, 10), oder der erwählten Braut zu ihrem Verlobten, oder des angetrauten Weibes zu ihrem Gatten u. s. w. Überdies wird stets aufs nachdrücklichste eingeschärft, daß zu einem Israeliten rechter Art auch das treue Halten der Bundes- und Reichsordnung gehört. Hier ist es also so gut wie gar nicht möglich, daß der Begriff der religiösen Gesinnung zusammenschrumpfen kann auf das Drittel des dogmatischen Fürwahrhaltens. So sehen wir denn auch, daß da, wo auf alttestamentlichem Boden doch ein Zusammenschrumpfen jenes Begriffes eintritt — bei den Pharisäern —

dies gerade nach der entgegengesetzten Seite geht, indem unter der Moralität nur das äußere Werk verstanden wird.

So viel zur sprachlichen Zurechtstellung des echt biblischen Begriffs vom „Glauben". Hinsichtlich der daran geknüpften moralischen Urteile muß aber ebenfalls noch ein mögliches Mißverständnis abgewehrt werden. Es giebt zweierlei moralische Urteile: solche im richterlichen Sinne und solche im pädagogisch-seelsorgerlichen Sinne. Sie klingen vielleicht äußerlich ziemlich gleich, liegen aber weit auseinander und dürfen daher nicht verwechselt werden. Sehen wir zu, wie es sich mit diesem Unterschied verhält.

Wenn unsere These sagt, das dogmatische Glauben oder Nichtglauben unterliege keiner moralischen Beurteilung, so darf daraus nicht geschlossen werden, dieses Glauben sei etwas Gleichgültiges, Indifferentes oder gar etwas Wertloses. Das wäre ein großer Irrtum, wie sich leicht zeigen läßt.

Orientieren wir uns an der Ethik. Das ethische Wissen als solches hat noch keine moralische Würde, kann also auch keiner moralischen Beurteilung unterliegen. Gleichwohl ist es, wie wir gesehen haben, die unerläßliche Vorbedingung dafür, daß das dogmatische Wissen Herzens- und Gewissenssache werde und damit den eigentlich religiösen Charakter erhalte, und dann sind diese beiden Stücke vereint die unerläßliche Bedingung dafür, daß der dritte Bestandteil der religiösen Gesinnung, ein vollkräftiges Wollen, entstehe. Im Blick auf das Seelenheil, was aus der grundlegenden Ethik hervorgehen kann und soll, ist es also nicht gleichgültig, ob jemand viel oder wenig ethisches Wissen besitzt und ob er Richtiges oder Unrichtiges weiß, kurz, das ethische Wissen ist in diesem Sinne nicht etwas Indifferentes, sondern im Gegenteil etwas hoch Bedeutsames, etwas Wertvolles. Dasselbe gilt vom dogmatischen Wissen. Denn da es, mit dem ethischen Wissen vereint, die unerläßliche Vorbedingung eines vollkräftigen sittlichen Wollens bildet, so kann es im Blick auf dieses Ziel nicht gleichgültig sein, ob jemand viel oder wenig Dogmatisches kennt und glaubt, und ob das Geglaubte Wahrheit oder Irrtum ist; kurz, das dogmatische Glauben von rechter Beschaffenheit ist im Blick auf das Seelenheil, wozu es mitwirken kann und soll, ebenfalls nicht etwas Gleichgültiges, sondern von hohem Werte. Vom dogmatischen Glauben (gleichwie vom ethischen) gilt daher beides: einmal unterliegt es als solches nicht dem moralischen Urteil, weil das Überzeugtwerden nicht vom Wollen, sondern von den Gesetzen des Intellekts abhängt; und zum andern ist es doch etwas sehr Wertvolles, weil es eine hohe Aufgabe und bei rechter Beschaffenheit eine mächtige Wirkungskraft hat. Beides muß darum

streng festgehalten werden, ungetrennt und unverwechselt. Das ist leider nicht immer geschehen.

Innerhalb der Kirche, wo man die hohe Bedeutsamkeit der Dogmatik zu schätzen wußte und an ihrer Wahrheit nicht zweifelte, hat man sich vielfach zu dem übereilten Schlusse verleiten lassen, daß das dogmatische Glauben oder Nichrglauben um jener Bedeutsamkeit willen der moralischen Beurteilung unterworfen sei. Umgekehrt: viele von denen, welche mit der kirchlichen Dogmatik brouilliert waren, aber richtig erkannten, daß das dogmatische Glauben oder Nichtglauben keinem moralischen Urteil unterliege, haben nun ihrerseits sich verleiten lassen, daraus zu schließen, es sei gleichgültig, was jemand von religiösen Dingen glaube oder nicht glaube. Beide Trugschlüsse, die zum Teil wohl wechselsweise einander hervorgerufen haben, sind wahrhaft unheilvoll gewesen, wie rechts und links, in der Vergangenheit und Gegenwart, vor Augen liegt.

Doch davon haben wir jetzt noch nicht zu reden, sondern von etwas, das aus der Wertschätzung des dogmatischen Wissens in richtiger Folgerung sich ergiebt. Damit hängen nämlich diejenigen moralischen Urteile über das Glauben und Nichtglauben zusammen, welche wir vorhin zum Unterschied von den richterlichen als pädagogisch-seelsorgerliche bezeichneten. Denken wir uns einen Mann in dem Berufe eines Predigers oder eines Religionslehrers. Je gewissenhafter er seinen Beruf auffaßt, und je mehr ihm sein Glaube Herzenssache ist, desto lebhafter wird er die Pflicht fühlen, seinen Pflegebefohlenen die ihnen verkündigte dogmatische Lehre zu empfehlen und vor einem gleichgültigen oder leichtfertigen Verwerfen derselben nachdrücklich zu warnen. Er wird daher, nachdem er zur Klarstellung und zur rationellen Begründung der Lehre das Seinige nach Kräften gethan zu haben glaubt, ihnen einerseits die Verheißungen vorhalten, welche an das gläubige Annehmen geknüpft sind, und andrerseits die schlimmen Folgen des lässigen Dahingehens im Zweifeln und Unglauben. Eingedenk des Wortes Christi in dem bekannten Gleichnisse: „Nötiget sie hereinzukommen“, geht er vielleicht jeweilig noch einen Schritt weiter. Es fragt sich dann, wie dieses „Nötigen“ geschieht. Vielleicht in jener erhabenen Weise, die dem Charakter der Gottesoffenbarungen so ganz entspricht, die auch niemals übel genommen wird, wo sie von Herzen kommt, selbst wenn sie etwas ungeschickt und zudringlich auftreten sollte — ich meine die Weise, welche Paulus anwendet, indem er schreibt: „Wir sind Botschafter an Christi Statt, denn Gott ermahnet durch uns, so bitten wir nun an Christi Statt: lasset euch versöhnen mit Gott“ (2. Kor. 5, 20). Vielleicht auch in der Weise, daß der Seelsorger es macht wie einer, der einem Kranken ein Heilmittel anpreisen will, woran dieser nicht glauben

kann; jener wird dann auf seine und anderer Erfahrung sich berufen und etwa sagen: probiere es doch einmal, Probieren ist ja auch ein Studieren.

So mögen noch mancherlei Formen und Mittel des „Nötigens" angewendet werden, auf die wir hier aber nicht einzugehen brauchen. Liegt nun in diesem Empfehlen, Vermahnen und Nötigen schon ein Urteilen über den persönlichen Glauben oder Unglauben anderer? Nein; der Seelsorger empfiehlt seinen eigenen Glauben, genauer gesagt: die von ihm verkündigte Lehre; er mahnt zu einem sorgfältigen, ernsten Prüfen derselben, und warnt vor leichtsinnigem Verwerfen, und dazu hat er nach seinem Berufe nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht. Allerdings fragt sich dann, ob das Anpreisen und Vermahnen immer pädagogisch richtig verfährt, oder aber zuweilen im „Amtseifer" über die Grenze des Erlaubten hinausgeht. Den Worten wird man das freilich nicht allemal äußerlich ansehen können; es kommt auf die Denkart des Redenden an. Weiß er, daß das Glauben, d. i. das Überzeugtsein, wenn es stand halten soll, auf rationellen Gründen ruhen muß, so wird seine Hauptsorge darauf gerichtet sein, seine Lehre möglichst zu begründen. Ist das geschehen, so steht nichts im Wege — wie wir bei These 5 (vgl. S. 70 f.) gehört haben — nunmehr auch die Gefühle mitwirken zu lassen. Wäre aber in der Begründung etwas oder gar viel versäumt worden, und sollten nun die Gefühle die fehlenden Gründe ersetzen, so würde das mehr auf ein Überreden als auf ein Überzeugen hinauslaufen; da würde denn zu befürchten sein, daß ein so künstlich erzeugtes Glauben früher oder später zusammenbräche, und dann das Ende schlimmer wäre als der Anfang. Es kommt daher ganz auf die Denkart des Seelsorgers an, ob jene Hülfsmittel pädagogisch richtig oder unrichtig angewendet werden.

In Verbindung mit dem berechtigten Empfehlen, Mahnen und „Nötigen" kann aber zuweilen auch ein Tadelsurteil über den Unglauben anderer mit vorkommen. Sehen wir Anlaß und Zweck etwas näher an. Das Überzeugtwerden hängt, wie wir wissen, ab von den zureichenden rationellen Gründen; allein es gehört auch dazu ein unbefangenes Gemüt zum Anhören dieser Gründe. Religiösen Wahrheiten gegenüber ist aber diese Unbefangenheit nicht immer vorhanden. Es hängt dies damit zusammen, daß diese Lehren, wofern sie echt religiöse sind, stets auch ethische Elemente enthalten und überhaupt ein moralisches Interesse voraussetzen. Bringt nun der Hörer kein moralisches Bedürfnis mit; ist er im Gegenteil so gesinnt, daß ihm diese ethischen Elemente und Beziehungen unbequem sind: so sind ihm auch die religiösen Wahrheiten nicht sympathisch, und dann kann es leichtlich geschehen, daß die Gründe, welche ein unbefangenes Gemüt völlig überzeugen würden, bei diesem Befangenen ihre

Wirkung versagen. In der That hat der Unglaube oft genug seine letzte Quelle nicht in seinem Mangel an zureichenden Gründen, sondern in unmoralischen Neigungen, die nicht gestört sein wollen. Merkt nun ein Prediger oder Lehrer, daß seine Unterweisung bei einem Teil seiner Pflegebefohlenen nicht den gewünschten Eingang findet und hat er vermöge seiner näheren Kenntnis dieser Personen Grund anzunehmen, daß Gleichgültigkeit oder andere unmoralische Fehler die geheimen Hindernisse des Glaubens seien: so wird er sich vielleicht veranlaßt sehen, ja es für seine Pflicht halten, in irgend einer Form ein Tadelsurteil über ihren Unglauben auszusprechen. Dieses Urteil hat dann aber bei einem rechtdenkenden Seelsorger nicht den Sinn, daß dem Fürwahrhalten *an sich* eine moralische Würde beigelegt werden soll, sondern es will nur darauf aufmerksam machen, daß verborgene unmoralische Hindernisse des Glaubens im Spiele seien. Überdies spricht derselbe diesen Tadel nicht aus als Richter und allweiser Herzenskündiger, sondern als berufener Freund nach bestem Wissen und Gewissen. Meinen nun die Getadelten, daß das Urteil ihnen unrecht thue, so können sie sich ja melden und vor dem Seelsorger ihren Gedanken- und Herzenszustand aufdecken. Möglicherweise findet sich dann, daß derselbe sich geirrt hat, und das eigentliche Hindernis des Überzeugtwerdens lediglich darin liegt, daß bisher die Lehre unklar und darum mißverständlich oder ohne genügende Gründe verkündigt worden ist. *Da fiele denn sein Tadelsurteil auf seinen eigenen Kopf.* Aber, wie gesagt, solche Rügeurteile dürfen im *seelsorgerlichen* Sinne immerhin ausgesprochen werden, wenn es mit dem nötigen pädagogischen Takt geschieht und dabei deutlich zu verstehen gegeben wird, daß nicht der Unglaube an sich, sondern eine hinterstellige moralische Verschuldung getadelt sein soll. Doch wer es thut, *der thut es auf seine Gefahr und Verantwortung*, d. h. er mag bedenken, daß er möglicherweise *seinem* und der *Kirche* Verschulden das Urteil spricht.

Nimmt der Leser die obige sprachliche Bemerkung über den wahren biblischen Begriff vom Glauben und die vorstehende über Recht und Pflicht des Seelsorgers zusammen, und betrachtet er von diesem Standpunkte die Aussprüche der heiligen Schrift über Glauben und Unglauben, so wird er finden, daß dieselben mit unserer Hauptthese: das Glauben wie das Nichtglauben unterliege an und für sich keiner moralischen Beurteilung, durchaus übereinstimmen; ja, daß diese Aussprüche nur im Lichte dieser These richtig verstanden werden können. Zur Verdeutlichung will ich *zwei Beispiele* herausheben; sie werden für alle übrigen sprechen. Es sind Worte Christi. Das eine empfiehlt den Glauben an die frohe Erlösungsbotschaft und

warnt vor dem Unglauben; das andere spricht ein ausdrückliches Tadelsurteil über die Glaubensstellung gewisser Personen aus.

Das erste Beispiel ist das bekannte Abschiedswort Jesu an seine Botschafter, wodurch er sie in ihren seelsorgerlichen Beruf einweist (Mark. 16, 15. 16): „Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium allen Nationen; wer da glaubet und getauft wird, der wird gerettet werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden.“ Wird nun hier dem bloßen Fürwahrhalten die Seelenrettung zugesprochen? Gewiß nicht, sondern nur demjenigen Glauben, der in der Ethik, d. i. in der Sehnsucht nach dem moralischen Seelenheil, wurzelt und seine Echtheit durch die wahren Früchte des Geistes, d. i. im sittlichen Wollen bewährt. Wie denn Christus auch an anderer Stelle spricht: „Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr, in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel.“

Wo liegt also die Entscheidung — in dem ethischen oder in dem dogmatischen Faktor? Beide sind notwendig, gleich notwendig; der einzelne Faktor für sich allein ist so gut wie beim Baume die Wurzel ohne Stamm oder wie der Stamm ohne Wurzel. Die Entscheidung aber liegt im ethischen Bestandteile: in der ethischen Wurzel und in den moralischen Früchten. Liegt nun hier die Entscheidung, dann sind die Ungläubigen auch nicht um ihres Nichtglaubens oder Zweifelns willen ausgeschlossen; sondern dann und deshalb, wenn und weil ihrem Lebensbaum die sittliche Wurzel fehlt und eben darum auch die sittlichen Früchte nicht da sein können. Wäre dagegen die ethische Wurzel, der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, da gewesen und hätten dann diese Personen die Erlösungsoffenbarung unmißverständlich und in genügender Begründung verkündigen hören: so würde auch das Überzeugtwerden haben eintreten können und mutmaßlich eingetreten sein und wenn dies, dann würden auch die rechten Früchte dieses Glaubens nicht fehlen. So hat also dieser erste Ausspruch Jesu unsere These nur bestätigt und kann derselbe auch nur in ihrem Lichte richtig verstanden werden.

Das zweite Beispiel sei die Predigt Jesu in seiner Heimatstadt Nazareth (Luk. 4, 16—29). Die Geschichte ist bekannt; doch werde ich die Hauptzüge herausheben müssen. Die Predigt knüpft an an die Stelle Jes. 61, 1 u. 2: „Der Geist des Herrn ist auf mir, derohalben er mich gesalbet hat, und gesandt, zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu heilen die zerstoßenen Herzen, zu predigen den Gefangenen, daß sie los sein sollen und den Blinden das Gesicht, und den Zerschlagenen, daß sie frei und ledig sein sollen, und zu predigen das Jubeljahr des Herrn.“ Jesus legt nun näher dar, daß diese Schrift

heute vor ihren Ohren erfüllet, d. i. daß das Reich Gottes im Kommen begriffen sei. Sie verwunderten sich der holdseligen Rede, die aus seinem Munde ging und sprachen bei sich selbst: ist das nicht Josephs Sohn? woher kommt diesem solche Weisheit und solche Thaten? Er las aber in ihren Gesichtern und in ihren Herzen, daß sie seinen Worten keinen Glauben schenkten. Darum sprach er: ihr werdet freilich zu mir sagen das Sprichwort: Arzt, hilf dir selber; wir haben wohl gehört, daß in Kapernaum große Dinge geschehen sein sollen; wohlan, thue nun auch hier solche Zeichen, daß wir sie mit unsern eigenen Augen sehen. Sie werden jetzt gespannt gewesen sein, was er auf diese sich selbst gestellte Frage antworten werde. Er sprach: ein Prophet gilt nirgend weniger als in seinem Vaterlande. Es waren viele arme Witwen in Israel zu Elias Zeit, in der Teuerung; aber deren keiner ward geholfen, als allein der Witwe zu Sarepta im Phönizierlande, und es waren viele Aussätzige in Israel zu Elisas Zeit, aber deren keiner ward gereinigt als allein Naeman der Syrer. Ohne Zweifel haben die Nazarener alles andere eher erwartet als die Antwort, welche sie hier zu hören bekamen. Einmal mußten sie sich vorhalten lassen, Wunderzeichen und Glauben ständen nicht in dem Verhältnis zu einander, wie *sie* meinten; man dürfe nicht zuvor Wunderhülfen schauen wollen, um dann glauben zu können, sondern umgekehrt: es müßte erst Glauben da sein, um Wunderhülfen erfahren zu können. Überdies klang ihnen aus seinen geschichtlichen Beispielen ein scharfer Vorwurf heraus, der fast so lautete, als ob sie, die sich doch für rechtgläubige Israeliten hielten, auf derselben Linie ständen wie ihre verirrten, abtrünnigen Vorfahren zu Elias und Elisas Zeit. Ihr Zornausbruch und Mordanschlag zeigten übrigens auch, daß er in ihren Herzen richtig gelesen hatte. — *Welches ist nun eigentlich der schadhafte Punkt in ihrer Herzensstellung*, dem der Tadel Jesu gilt? Dem äußeren Wortlaute nach könnte man meinen, es sei dies, daß, wie jene Vorfahren den Prophetenberuf des Elias und Elisa nicht anerkannten, so die Nazarener den göttlichen Beruf Jesu nicht anerkennen wollten; denn die Worte, welche er ihnen in den Mund legt, sprechen eben diesen Unglauben aus. In Wahrheit aber ist das der Punkt nicht, den sein Vorwurf meint. Wohl ist ihr Unglaube ein Gegenstand seines *Bedauerns*; allein er ist nicht der Gegenstand seines *Tadels*. Bedauern und Tadeln darf man nicht miteinander verwechseln; das *Bedauern* bezieht sich auf einen *Schaden*, der Tadel auf eine *Schuld*. Daß die Israeliten zu Elias Zeit dessen Mahnungen nicht annahmen, rührte nicht daher, weil sie ihn nicht für einen Propheten hielten, sondern umgekehrt: sie wollten und konnten ihn darum nicht für einen Propheten anerkennen, weil ihnen seine *Mahnungen*

nicht behagten. Dasselbe gilt von den Nazarenern in ihrem Verhältnis zu Jesu und seiner Lehre. Gleichwie die Kunde von seinen Hülfsthaten zu Kapernaum zu ihnen gekommen war, so hatten sie ohne Zweifel auch von seiner Lehre bereits genug gehört, um zu wissen, daß sie nicht nach ihrem Geschmacke war. In ihrem Unglauben, der nur zu deutlich auf ihren Gesichtern zu lesen stand, und der das Mißfallen an der Lehre hinter der Frage nach Beglaubigungszeichen versteckte, sah er ein sicheres Anzeichen, daß ein moralisches Manko im Hintergrunde lag. Wahrscheinlich war ihm dieses sittliche Manko auch schon durch sein langjähriges Wohnen in ihrer Mitte zur Genüge bekannt, vielleicht hatte er damals auch gesehen, daß die Bußpredigt Johannes des Täufers ihnen ebenfalls nicht sympathisch gewesen war. Die Lehrweise Jesu geht übrigens immer ihre eigenartigen Wege; das verdient auch hier gemerkt zu werden. Wie er den Unglauben der Nazarener nicht direkt tadelt, so deutet er das moralische Manko ebenfalls nur in indirekter Rede an, durch Hinweisung auf zwei historische Beispiele, und überläßt also die genaue Benennung dem Besinnen und Selbstfinden ihres eigenen Gewissens. Worin nun das gemeinte sittliche Manko besteht, läßt sich auch unschwer finden. Es ist dasselbe, um deswillen Johannes der Täufer als Herold vorausgesandt wurde, dem Evangelium den Weg zu bereiten durch seinen Ruf: Thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe. Es ist dasselbe, um deswillen Jesus selbst seine Predigt anhob (Mark. 1, 15): „Die Zeit ist erfüllet und das Reich Gottes ist herbeigekommen, darum thut Buße und glaubt an das Evangelium.“ Es ist dasselbe, um deswillen er seinen Lehrkursus eröffnete mit der ausführlichen Bergrede von der wahren Gerechtigkeit. Kurz, es ist das eine große Thema, welches das Alte Testament von Moses bis auf Maleachi durchführt. Es handelt sich also um die moralische Wurzel der religiösen Gesinnung — darum, ob die Ethik ihr Werk an der Seele gethan hat, d. i. ob der Mensch zur rechten Selbsterkenntnis, zur Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit und Willensschwäche gekommen ist und nun aus innerstem Herzen nach einem Erlöser sich sehnt.

Dieses, die rechte moralische Herzensstellung, die rechte Selbsterkenntnis und die Sehnsucht nach Erlösung, — das war es, was den Nazarenern fehlte. Damit stimmt auch, was Jesus bei einer anderen Gelegenheit sagt, bei dem Weheruf über die Städte Chorazin und Bethsaida (Matthäus 11, 20. 21). Mochten die dortigen Einwohner nicht so feindselig gegen ihn aufgetreten sein wie die Nazarener, so hatten seine Predigten doch auch bei ihnen nicht den erwarteten Eingang gefunden. Den tieferen, entscheidenden Grund deckt er nun selbst auf mit den Worten: „Wären solche Thaten zu Tyrus und Sidon geschehen, wie bei euch geschehen sind, sie

hätten vorzeiten im Sack und in der Asche Buße gethan.“ Es ist also nicht der theoretische Bestandteil ihrer religiösen Gesinnung, der Unglaube, der hier getadelt wird, sondern der moralisch-praktische: die Unbußfertigkeit oder der Mangel an Selbsterkenntnis und Heilsverlangen.

Noch heller wird dieser wichtige Punkt ins Licht treten, wenn wir ein gegensätzliches Beispiel daneben stellen, das Beispiel der ersten Jünger, welche sich Jesu anschlossen (Joh. 1, 35 ff.). Auf Johannis Fingerzeig: „Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt,“ waren sie, von ihrem Herzensbedürfnis getrieben, Jesu in die Herberge nachgefolgt und hatten nicht mehr als einen einzigen Tag in seiner Gesellschaft zugebracht. Gleichwohl hatte dieser eine Tag hingereicht, um eine Glaubensüberzeugung in ihnen entstehen zu lassen, die ihre Herzen für immer an diesen Mann fesselte, und die sie auch alsobald ihren Freunden verkündigten mit den Worten: wir haben den Messias gefunden. Worauf gründete sich nun diese Überzeugung? Nicht auf Wunderzeichen, denn solche waren bis dahin noch nicht vorgekommen. Auch nicht auf autoritative Aussagen, denen sie ohne weiteres Glauben geschenkt hätten, denn Johannis Hinweisung war für sie nur ein Fingerzeig gewesen. Ihre christliche Ansicht bestand vielmehr lediglich aus dem, was sie selber gesehen und gehört hatten, aus eigenen und rationell kontrollierbaren Erfahrungen, war also insoweit ein völlig evidentes Wissen, für welches das Wort „Glaube“ im Sinne eines nicht ganz evidenten Wissens gar nicht paßt. Wohl entwickelte sich aus diesem gesicherten Wissen, nachdem es einmal da war, nunmehr auch ein noch nicht evidenter und darum vorab bloß geglaubter Gedanke, nämlich der, daß dieser merkwürdige Mann der verheißene Messias (der Geistesgesalbte) sein müsse, allein dieser neue Gedanke war aus den evidenten Erfahrungsthatsachen rein logisch erschlossen, und zwar genau so, wie man auf allen andern Erkenntnisgebieten aus gesicherten Prämissen irgend eine Wahrscheinlichkeitsfolgerung erschließt. In den Augen der Jünger erschien diese Folgerung, obwohl ihr für jetzt noch keine Gewißheit, sondern bloß Wahrscheinlichkeit zukam, so gesichert, d. i. von so starken rationellen Gründen getragen, daß sie subjektiv von ihrer Wahrheit völlig überzeugt waren und diese Glaubensüberzeugung sofort ihren Gefreundeten so verkündigten, wie sie etwas ganz Gewisses verkündigt haben würden.

Waren nun keine übernatürlichen Wunderzeichen vorgekommen, so muß es lediglich Jesu Persönlichkeit gewesen sein, die sie so hingenommen hat. Mochten die persönlichen Eigenschaften, soweit sie den Jüngern bei dem kurzen Begegnen bemerkbar wurden, ihnen ungewöhnlich, außerordentlich, ja einzigartig erscheinen; gleichwohl waren es doch solche, die in den

Schranken und Formen der Menschennatur sich kund gaben, die auch allen Zeitgenossen, welche Jesu nahe kamen, deutlich vor Augen gestanden haben. Welcher Art diese Charakterzüge gewesen sind, die sich den Jüngern trotz des bloß eintägigen Beisammenseins so eindrücklich machten und ihre Herzen mit Hochachtung und Liebe erfüllten, können wir annähernd aus dem entnehmen, wie sie später Jesum genauer kennen lernten und wie die Evangelisten seine Lebensführung beschreiben. Da ist vor allem jene einzigartige Liebe, die nichts will als dienen, nur nach Bedürftigkeit fragt und zu allen Opfern bereit ist; ferner jenes teilnehmende Verständnis für alles, was Mühselige und Beladene drückt, sodann jene Tiefe der Einsicht, die allen Fragen und Einwürfen sich gewachsen zeigt und unerschöpflich scheint; weiter jene vollendete Sicherheit in Wort und Benehmen, die nie verlegen oder überrascht wird und ohne Schwanken und Zaudern stets das Rechte zu treffen weiß; dazu jene wunderbare Verbindung von imponierender Hoheit und selbstloser Demut; die dort wie hier über alles gewohnte Maß ging, und doch dort wie hier untadelig Maß hielt; endlich jene Gemütsruhe in allen Lebenslagen, die bekundete, daß hier die innere Qual des Menschendaseins, die Sünde, keinen Eingang gefunden hatte, und was sonst noch an einzelnen Zügen genannt werden könnte. Gewiß war die Geistesgestalt Jesu den beiden Jüngern in dem kurzen Zeitraum nur höchst unvollkommen besehbar geworden; aber gerade auch darin bekundete sich die Größe seiner Persönlichkeit, daß selbst das Wenige, was ihnen bemerkbar werden konnte, einen so starken und tiefgehenden Eindruck auf sie machte. Sie hatten sich in seiner Nähe so gehoben und beseligt gefunden wie noch nie; sie fühlten sich in Liebe und Verehrung zu ihm hingezogen wie niemals zu einer andern Person. Der Mann war unvergleichlich in allem. Und so sagten sie bei sich: Was kann dieser, der mehr ist als je ein Prophet, anders sein, wenn er nicht der Christus ist, der die Sünde der Welt forttragen soll? An dem, was er augensichtlich war, hatten sie erkannt, was seine verborgene Lebensaufgabe sein sollte. Als sie scheiden, ist ihr Herz übervoll; und die Zeit will ihnen zu lang werden, bis sie ihren Verwandten und Freunden erzählen können, was sie gefunden haben.

In diesen Erstlingen der neutestamentlichen Gottesgemeinde stellt sich uns das, was nach biblischem Begriffe zum Wesen des „Glaubens“, d. i. der christlichen Gesinnung, gehört, in der einfachsten Gestalt, gleichsam im Urtypus, anschaulich vor die Augen, — gerade wie in den Nazarenern der Gegensatz in derselben urtypischen Gestalt. Worin das Charakteristische der beiderlei Gesinnungen besteht, tritt auf beiden Seiten klar und deutlich hervor: die Jünger fühlen sich zu Jesu hingezogen, die Nazarener

stoßen ihn von sich. Woher nun diese so verschiedenartigen Eindrücke, da doch beiden Teilen ein und dieselbe Persönlichkeit gegenüber stand? Offenbar daher, daß beide Teile nicht die gleiche Empfänglichkeit, die gleiche Apperceptionsfähigkeit besaßen. Und da es sich dieser Persönlichkeit gegenüber vornehmlich um die Auffassung und Würdigung ihrer moralischen Eigenschaften handelt, so muß die verschiedene Apperceptionsfähigkeit in einer Verschiedenheit der moralischen Stimmung ihren Grund gehabt haben. So fanden wir's ja auch. Die Jünger kamen mit bußfertigem und heilsverlangendem Herzen; darum hatten sie auch Augen für das, was zu schauen war. Die Nazarener glaubten der Buße nicht zu bedürfen, und kannten darum kein Heilsverlangen. Anscheinend hatten sie zwar vor den Jüngern äußerlich insofern etwas voraus, als bereits die Kunde von geschehenen wunderbaren Hülfsthaten zu ihnen gekommen war. Allein sie scheinen dadurch höchstens neugieriger geworden zu sein, nicht aber wißbegieriger und lernfähiger; ja sie hatten sich nicht einmal die Mühe geben mögen, genauer zu erforschen, ob jene Nachricht auf Wahrheit beruhte oder nicht. So fehlte ihnen der rechte Blick für das, was an der Person Jesu zu sehen war, wie das rechte Gehör für seine holdselige Freudenbotschaft. Und was sie ja sahen und hörten, das übte nicht nur keine Anziehung auf ihre Herzen aus, sondern erregte schließlich nur Zorn und Haß. Aus dem verschiedenen moralischen Untergrunde wird also beides vollkommen verständlich — die selige Begeisterung der Jünger und die unselige Abneigung der Nazarener. Es ging eben nach dem Worte des Herrn: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken.“ Oder wie er ein andermal es ausdrückt: „Die Weisheit wird gerechtfertigt — freilich nicht vor jedermann, aber — vor ihren Kindern.“

Summa: der moralische Untergrund des Gemütes ist es, wodurch das auf diesem Boden entstandene theoretische Erkennen seinen Charakter erhält, und wodurch dann weiter auch die Früchte dieser so oder so gearteten religiösen Gesinnung bestimmt werden, die Zuneigung zu Christo oder aber ihr Gegenteil, und was weiter daraus folgt. Darum kann und darf das moralische Urteil in Lob und Tadel nicht ergehen über das theoretische Glauben oder Nichtglauben, weil es bloß Wirkung ist, sondern lediglich über die Ursache, nämlich über jenen moralischen Untergrund. Alle Lob- oder Tadelsaussprüche der heiligen Schrift über die religiöse Gesinnung sind daher stets in diesem Sinne zu verstehen.

Unsere psychologische Untersuchung über das Wesen und die Natur des Glaubens wird hier schließen dürfen. Vergegenwärtigen wir uns in der Kürze die Hauptresultate.

Die Ausdrücke „Wissen" und „Glauben" bezeichnen zwei Arten resp. Stufen der Überzeugung. Beim Wissen muß die betreffende Ansicht in allen ihren Teilen rationell gesichert sein; beim Glauben fehlt noch irgend etwas an der vollständigen objektiven Begründung.

Auch beim Glauben ruht das Überzeugtsein auf dem, was über den betreffenden Gegenstand evident gewußt wird, auf den rationellen Gründen; und zwar ist die Stärke der Überzeugung genau proportional der Stärke der Gründe.

Da das Überzeugtwerden nicht abhängt vom Willen, sondern von den zureichenden Gründen, also von rein intellektuellen Bedingungen, so kann das Glauben und Nichtglauben als solches nicht Gegenstand der moralischen Beurteilung sein.

Wird bei wirklich zureichenden Gründen jeweilig das Überzeugtwerden dadurch verhindert, daß insgeheim unmoralische Einflüsse (z. B. Unachtsamkeit, Abneigung gegen eine unbequeme Wahrheit, Leichtsinn, Trägheit u. s. w.) mit einwirken, so ist es auch hier nicht der Unglaube als solcher, welcher der moralischen Beurteilung unterliegt, sondern allein der hinterstellige unmoralische Fälschungseinfluß.

Das alles gilt nicht bloß vom Glauben auf den profanen Gebieten, sondern auch vom religiösen Glauben.

In der Bibelsprache bezeichnet das Wort „Glaube" häufig die gesamte religiöse Gesinnung. In dieser erweiterten Bedeutung umfaßt der Begriff „Glaube" ein Zwiefaches: einmal einen ethischen Bestandteil, welcher die Grundlage bildet, und sodann einen dogmatischen oder das Glauben im engeren, eigentlichen Sinne; beide Bestandstücke müssen dann in dem aus ihnen resultierenden Gesamtwollen, den Lebensfrüchten, sich bewähren.

Hier gilt nun wieder unsere Hauptthese: nicht der dogmatische Bestandteil, das intellektuelle Glauben resp. Nichtglauben, unterliegt der moralischen Beurteilung, sondern lediglich der sittliche, nämlich die ethische Grundlage und das aus beiden Bestandteilen resultierende Gesamtwollen.

So das Ergebnis unserer psychologischen Untersuchung.

Zweiter Abschnitt.

Das irrige formale Dogma von der moralischen Pflicht des Glaubens.

Wir können jetzt daran gehen, das irrige formale Dogma, welches wir aufspüren wollten, deutlich zu bezeichnen.

Es ist diejenige Ansicht, welche unsere obige Hauptthese: das Überzeugtsein und Nichtüberzeugtsein oder das Glauben und Nichtglauben könne als solches nicht Gegenstand einer moralischen Beurteilung sein, nicht anerkennen will. Man weiß dort zwar, daß auf allen Profangebieten jene These gilt und gelten muß; daß der denkende Mensch, der sich für oder gegen eine Ansicht zu entscheiden hat, stets nach den Gründen fragt und nur nach den Gründen sich entscheiden kann; und daß der Verstand, wofern er aufhörte nach den Gründen zu fragen und alles unbesehens annähme, was ihm vorgesagt wird, dann eben aufhören würde Verstand zu sein und auf dem Wege wäre, Idiotismus zu werden. Allein man meint, auf dem religiösen Gebiete liege die Sache anders. Hier gelte: der Kirchenlehre resp. der heiligen Schrift zu glauben, sei eine **moralische Pflicht** und das wirkliche Glauben eine **Tugend**, mithin das Nichtglauben eine **moralische Verschuldung**.

Da haben wir das falsche formale Dogma. Danach wäre dann in religiösen Dingen möglichste Leichtgläubigkeit etwas hoch Löbliches und Verdienstvolles; das Besinnen, Prüfen, Fragen nach den Gründen, kurz, das Denken etwas Unerlaubtes; das Zweifeln ein sittliches Straucheln, und das offenbare Nichtglauben, d. i. das Nichtüberzeugtsein, eine strafwürdige Sünde, — ungerechnet, was da herauskommt, wo dieses falsche Dogma richterlich gehandhabt wird.

Ob dasselbe in der Christenheit auch jetzt noch Anhänger zählt, wollen wir einstweilen nicht fragen, sondern zuvor einen Blick in die Vergangenheit werfen.

I. Die Folgen dieses Dogmas in Bezug auf die Kirchendisciplin.

1. Ketzergerichte der Kirche.

a) Römische Kirche.

Von da an, wo die christliche Kirche nicht mehr verfolgt wurde, weil sie die staatliche Macht des römischen Reiches auf ihre Seite gebracht hatte

und auf dieselbe sich stützen konnte, — von da an, seit dem Anfange des 4. Jahrhunderts, sind ihre geschichtlichen Wege nicht bloß durch Segensspuren bezeichnet, sondern leider auch durch zahlreiche, von ihr selbst veranlaßte und zum Teil recht grausige Blutspuren und durch lautes oder unterdrücktes Seufzen, Jammern und Wehklagen, und zwar durch alle Jahrhunderte hindurch bis tief in die Reformationszeit hinein. Was einst ihre Märtyrer von den heidnischen und jüdischen Verfolgern erduldet hatten; das übte jetzt die Kirche selbst oder ließ es durch die Staatsgewalt in ihrem Namen vollziehen an denjenigen ihrer Glieder, welche die geltende Kirchenlehre nicht mehr in allen Punkten glauben konnten, an den sogen. Ketzern. Wer zählt die tausend und abertausend Opfer der Ketzergerichte, welche durchs Schwert oder durch Scheiterhaufen hingerichtet wurden, oder unter den Drangsalen der Flucht oder im Kerker oder auf den Galeeren umkamen, oder, von Haus und Hof vertrieben, in die Verbannung wandern mußten?

Und woher alle diese Jammerscenen, welche die Kirchengeschichte durch so lange Jahrhunderte begleitet haben? In letzter Instanz entstammten sie jenem unseligen Irrtum, welcher das Glauben an die Kirchenlehre für eine moralische Pflicht und darum das Nichtglauben, d. i. das Nichtüberzeugtsein, für eine moralische Verschuldung, mithin für strafwürdig hält. Man würde jenen Ketzerrichtern unrecht thun, wenn man denken wollte, sie hätten aus persönlichem Haß gehandelt und an solchen Verfolgungen Gefallen gehabt. Wohl mögen Hartherzigkeit, Fanatismus und andere Untugenden vielfach dabei mitgewirkt haben, aber im allgemeinen wird man annehmen dürfen, daß sie glaubten, mit ihrem Urteilsspruch Recht zu sprechen, ja Gott damit einen Dienst zu thun. Auch wird außer dem genannten falschen Dogma der an und für sich berechtigte Gedanke mit leitend gewesen sein, es sei ihre Pflicht, die Kirche vor Verführung zu schützen und den folgenden Geschlechtern die reine Lehre zu bewahren. Allein wäre die Absicht bloß dahin gegangen, die Ketzer unschädlich zu machen, so würden sich wohl weniger scharfe Maßregeln haben finden lassen. Da man aber sie mit Strafen belegte, ja nur zu häufig mit den schwersten, die es giebt, die sonst bloß über Mörder und Hochverräter verhängt werden: so geht daraus hervor, daß die Ketzerrichter das Nichtglauben ohne weiteres für strafwürdig hielten, also auf dem Standpunkte jenes Dogmas standen, welches den Glauben an die Kirchenlehre für eine sittliche Pflicht erklärt.

Die Verfolgungen mit all ihrem Jammer bilden übrigens nur einen Bruchteil der fluchwürdigen Folgen dieses falschen Dogmas. Denn da jene Unthaten im Namen des Christentums geschahen, so wurde dasselbe dadurch bei vielen, welche der Sache nicht auf den Grund sehen konnten,

in den üblen Ruf gebracht, daß es an diesen Greueln mitschuldig sei. In der That, jener Irrtum wird zu den bösartigsten zu zählen sein, die es in der nachchristlichen Zeit gegeben hat.

Trotz aller Schandthaten und inneren Schädigungen, die das Ketzerverfolgungs-Dogma angerichtet, hat doch die römische Kirche bis auf den heutigen Tag sich niemals von demselben öffentlich und ausdrücklich losgesagt. Hätte sie es ja gethan, so würde sie damit auch die Freiheit des Forschens und Prüfens, oder wie man kurz sagt: die Denkfreiheit, proklamiert haben. Das paßt ihr aber nicht. Freilich hütet sie sich, jenes Dogma so nackt und bloß auszusprechen, wie es in unserer Formulierung lautet; denn dann möchten in unserer Zeit doch manche ihrer Glieder stutzig werden, ungerechnet, daß auch Klugheitsgründe im Blick auf die anderen Konfessionen es widerraten. Man giebt daher dem alten Irrtum eine gewisse verhüllende Fassung, etwa in der Art, wie es in den päpstlichen Allokutionen gewöhnlich zu geschehen pflegt: die Denkfreiheit sei mit dem Frieden und dem Bestande der Kirche nicht verträglich und darum verwerflich. So ausgedrückt, läßt sich der Gedanke dahin auslegen, er sei als eine praktische Weisung gemeint, — ähnlich wie der Staat in bedrohlichen Zeiten jeweilig die Rede-, Preß- und Versammlungsfreiheit einschränkt, ohne damit diese Freiheiten im Princip verwerfen zu wollen. Bei solcher vorsichtigen Umhüllung kann man dann nicht nachweisen, daß die Denkfreiheit principiell für unerlaubt erklärt sei und jenes falsche Dogma mit seinen Blutthaten dahinter lauere. Vermittelst der genaueren Fassung der Frage, die uns unsere obige Untersuchung gelehrt hat, ist es jedoch möglich, die römische Kirche zu nötigen, alle Hüllen fallen zu lassen und deutlich Farbe zu bekennen. So lange nämlich dort nicht rein und rund erklärt wird, daß das Glauben und Nichtglauben als solches einer moralischen Beurteilung nicht unterliegen könne, solange darf man sicher annehmen, daß das gegenteilige Dogma noch in Kraft steht; denn hier gilt nur ein nacktes Ja oder Nein mit allen seinen Konsequenzen.

b) Evangelische Kirche.

Wie steht es nun um die Geltung jenes falschen Dogmas in der evangelischen Kirche?

Die Reformatoren und ihre nächsten Nachfolger haben niemals gänzlich mit ihm gebrochen. Wohl sahen sie mit Abscheu auf die Grausamkeiten der Inquisitionsgerichte und ihrer Helfer; hing ja das Schwert über ihrem eigenen Haupte. Aber andrerseits drängte die Not, die eigene Kirche wider allerlei Schwarmgeister einig und stark zu erhalten, denn wenn die-

selbe in eine Menge kleiner Kirchlein zerfallen wäre, so würde sie dem einheitlich geschlossenen Gegner nicht haben widerstehen können. Dieweil nun die Reformatoren die principielle Frage, wie sie unsere Hauptthese auf Grund einer gereinigten Ethik und einer genaueren psychologischen Analyse formuliert hat, noch nicht klar erfaßten und dieselbe darum auch noch nicht von der praktischen Schutzfrage scharf zu scheiden verstanden, so blieben sie zwischen Thür und Angel stecken. Von dem Dogma der alten Kirche, daß die Ketzerei straffällig sei, wußten sie sich nicht los zu machen, suchten dann aber ihr sich regendes Gewissen dadurch zu beschwichtigen, daß sie alle strengen, zumal „peinlichen" (kriminellen) Strafen abwiesen, wenigstens bei den Wiedertäufern und ähnlichen Sekten. Da das jedoch kein reinlicher Standpunkt ist, so kann es nicht wunder nehmen, daß man in der Praxis manchmal ins Gedränge kam und in die Wege Roms zurückfiel.

Es wird übrigens nicht nötig sein, die Gedanken der Reformatoren über das fragliche Dogma im einzelnen darzulegen; wir brauchen nur etliche Thatsachen sprechen zu lassen. Ich wähle bloß ihrer zwei und zwar aus der Zeit, wo die Reformationskirche bereits ziemlich gefestigt da stand und also die Schutzfrage nicht mehr eine solche Notsache war wie am Anfang.

Im Jahre 1553 wurde in Genf der spanische Arzt Michael Servet, weil er die altkirchliche Trinitätslehre und einige andere Dogmen bestritt, nach dem richterlichen Urteile des Senats und unter Gutheißung Calvins auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Es will jedoch gemerkt sein, daß auf protestantischem Boden auch schon anderwärts, in der Schweiz wie in Deutschland, einige Ketzerhinrichtungen vorgekommen waren. Auch hatte Calvin in diesem Falle vorher bei den damaligen theologischen Häuptern der schweizerischen Reformation Umfrage gehalten, ob die Leugnung der Trinität für eine grundstürzende Irrlehre zu achten und darum bei hartnäckigem Widerstreben ein kriminelles Verfahren gerechtfertigt sei und die Gutachten hatten sämtlich diese beiden Fragen entschieden bejaht, freilich die zweite eben nur in ihrem allgemeinen Sinne, also keineswegs damit etwas über die Art der Strafe ausgesagt und vielleicht nur an Verbannung gedacht. Übrigens haben selbst der milde Melanchthon und andere angesehene lutherische Theologen das Genfer Strafurteil ausdrücklich gebilligt. Hinterher meldeten sich freilich in der Presse auch bald tadelnde Stimmen, namentlich von Basel aus.

Calvin sah sich dadurch veranlaßt, eine Rechtfertigungsschrift herauszugeben. Ihr Titel lautet:

„Getreue Darlegung und kurze Widerlegung der Irrtümer Servets,

worin zugleich gezeigt wird, daß die (eigentlichen) Ketzer mit dem Schwerte gerichtet werden müssen."

Die Formel „mit dem Schwerte richten" will übrigens nicht sagen, daß jede (eigentliche) Ketzerei mit dem Tode bestraft werden müsse, sondern ist nur der damals übliche Ausdruck für „Kriminalverfahren" — im Unterschied vom administrativen und kirchlichen. Das Schriftchen unterscheidet drei Arten oder Stufen der religiösen Irrtümer: geringe (in Nebenfragen), mittlere und grundstürzende. Die beiden ersten Arten sollen nur kirchlich (durch Zurechtweisung, Vermahnung u. s. w.) oder etwa administrativ behandelt werden; die Irrtümer der dritten Art gelten ihm als eigentliche Ketzereien, welche, wenn die kirchlichen Verhandlungen nicht zum Ziele führen, dem Kriminalgericht zu überweisen sind und je nach Umständen mit dem Tode bestraft werden können. Calvin hat sich die richtige Beantwortung von vornherein dadurch unmöglich gemacht, daß er die principielle, rein ethische Frage mit der praktischen Schutzfrage vermengt; bei der Vermischung so disparater Fragen ist aus der alten Verwirrung nicht herauszukommen. Alles, was er in dem Schriftchen zur Begründung seiner Ansicht vorbringt, ist nichts anderes als was auch die römischen Inquisitionsrichter für sich anführten oder anführen konnten. Er giebt das auch ausdrücklich zu, meint dann aber, die Römischen verfehlten es darin, daß sie nicht nach dem richtigen Maßstabe, nämlich nicht lediglich nach der heiligen Schrift, urteilten.

Es sind vornehmlich zwei Gründe, worauf Calvin die Berechtigung des kriminellen Strafverfahrens wider die Ketzereien stützt. Der erste lautet, kurzgefaßt, so: Die heilige Schrift ist — nach der Überzeugung der protestantischen Kirche und der gesamten übrigen Christenheit — Gottes Wort, — wer nun eine theologisch ausgemachte Schriftwahrheit und vollends eine Fundamentallehre leugnet, der verwirft die göttliche Autorität und vergreift sich daher an Gottes Ehre, und das verdient nach dem Maße der Verschuldung bestraft zu werden. Da haben wir den Stein, über den sein ethisches Urteil gestolpert ist. Was ihm als eine „ausgemachte" Wahrheit gilt, das glaubt er ohne weiteres auch andern aufnötigen zu dürfen und, wenn dieselben seine Überzeugung nicht teilen können, sie als Übelthäter richten zu sollen. Hätte es sich um eine physikalische oder andere sog. „weltliche" Ansicht gehandelt, so würde es ihm gewiß nicht eingefallen sein, dieselbe ohne weiteres auch andern aufnötigen zu wollen und das Nichteinsehenkönnen richterlich zu verfolgen. Was er nun hier für durchaus unzulässig anerkennen würde, das hält er gleichwohl auf dem religiösen Gebiete für erlaubt, ja um der „Ehre Gottes" willen für geboten. Woher doch diese auffallende Zwiespältigkeit im ethischen

Urteil bei einem so scharfsichtigen Kopfe? Daher, weil Calvin (samt allen damaligen protestantischen und römischen Theologen) die Ethik nicht für eine fundamentale Wissenschaft, nicht für das erste und gewisseste Wort Gottes hielt, sondern für eine Disciplin, die von der Dogmatik abhängig sei und zwar von einer auf Autorität hin angenommenen Dogmatik. So mußte denn die selbstgewisse Ethik an diesem Punkte, in der Ketzerfrage sich von der Dogmatik korrigieren lassen, d. h. genauer gesagt: Die Dogmatik machte einen argen Riß in die Ethik, ein weit geöffnetes Thor für alle jene Blut- und andern Greuelwerke. Was die Ethik für ein schweres Unrecht erklärt, das erklärt diese Dogmatik nicht nur für erlaubt, sondern für eine hochgebotene Pflichtthat, die Gott „zur Ehre" gereiche. Wie Gottes Ehre zuerst und zuletzt darin liegt, daß sein ursprünglichstes und gewissestes Wort, die Offenbarung in der eingeschaffenen Gewissensanlage, gehört und befolgt werde, — das sah man nicht mehr ein; darüber lagerte sich stockdicke Finsternis.

Zum andern beruft sich Calvin, gleichsam zur Beglaubigung seiner principiellen Entscheidung, auf die vorbildliche Praxis im Alten Testament, — was genauer heißen sollte: auf die altisraelitische Staatsordnung. Dort sei nämlich bestimmt, daß gewisse grundstürzende religiöse Irrtümer und Vergehen, z. B. die Verführung zum Götzendienst und die Gotteslästerung, mit dem Tode bestraft werden sollten. — Nach Abweisung des principiellen Standpunktes Calvins würde dieser historische Nebengrund keiner besondern Bemerkung bedürfen, wenn nicht dadurch das Alte Testament unschuldigerweise in übeln Ruf geriete. Bekanntlich tritt bei allen antiken Gesetzgebungen mehr als bei den modernen auch der pädagogische Charakter stark hervor. Das gilt ganz besonders von der mosaischen Staatsverfassung. Nun kann eine solche Staatsordnung, zumal in ihren volkspädagogischen praktischen Maßnahmen durchaus zutreffend, also in diesem Sinne mustergültig sein, während derselbe Gesetzgeber zu andrer Zeit und unter andern Umständen vielleicht beträchtlich abweichende Ordnungen anraten würde. Kleine Kinder und gereifte Männer lassen sich nicht auf die nämliche Weise erziehlich leiten. Derartige für ihre Zeit mustergültige praktische Satzungen werden für die spätern Zeiten immer lehrreich bleiben; allein man darf sie nicht ohne weiteres schlechtweg kopieren wollen. Seltsam auch: die strenge mosaische Strafbestimmung über gewisse religiöse Vergehen glaubt Calvin in die Gegenwart übernehmen zu müssen, weil sie im Alten Testament steht; dagegen die Beschneidung, die Erbschaftsordnung und hundert andere Bestimmungen, die ebenfalls im Alten Testament stehen, überläßt er ruhig dem Altertum. Warum mag ihn dieser Selbstwiderspruch nicht gestört haben? —

Das zweite Beispiel hat sich auf norddeutschem, streng lutherischem Boden zugetragen. Französische und wallonische Protestanten calvinisch-reformierten Bekenntnisses, die aus ihrer Heimat vertrieben waren, hatten sich in London niedergelassen, und sich hier zu einer sog. Fremdengemeinde zusammengeschlossen. Als nach dem frühen Tode des trefflichen Königs Eduard VI. im Jahre 1553 die blutige Maria auf den Thron kam, mußten sie auch aus England wieder flüchten. Ihr damaliger Pfarrer, Johannes a Lasko, von Geburt ein vornehmer Pole, glaubte im Vertrauen auf den König von Dänemark dort einen Zufluchtsort für seine Gemeinde finden zu können. Er hatte dieserhalb an diesen Fürsten, dem er bekannt war, geschrieben, konnte aber eine Antwort nicht abwarten. So schifften sich denn die Flüchtlinge ein, um nach Kopenhagen zu fahren. Es war mitten im Winter. In bitterer Kälte kam man am Ziel an. Dort hatte aber die streng lutherische Geistlichkeit den König zu bestimmen gewußt, den calvinischen „Sakramentierern" den Aufenthalt zu versagen. Johannes a Lasko konnte bei Hofe keine Audienz erlangen und die Besuche bei den Geistlichen fruchteten nichts. Alles Bitten und Flehen, wenigstens den Winter über bleiben zu dürfen, war vergebens. Ohne Rücksicht auf Kranke, Greise und Kinder wurden die Flüchtlinge wieder in die Schiffe getrieben. Ein Teil wandte sich nach Stralsund und Rostock, ein anderer nach Lübeck. Allein auch an diesen Orten wurde ihnen auf Betreiben der Geistlichen der Aufenthalt verwehrt, ebenso in Hamburg. Erst in Frankfurt a. M. fanden sie endlich ein einstweiliges Asyl, obwohl der damalige Haupteiferer Pastor Westphal in Hamburg ihnen auch dorthin einen seiner berüchtigten Hetzbriefe nachschickte, glücklicherweise ohne Erfolg. In diesem Briefe heißt es u. a.: „Sie sind ärger als Mordbrenner und Vergifter, ärger als Räuber und Mörder, die zu euch gekommen sind; denn sie vergiften die gesunde Lehre, sie stehlen das Wort Gottes, sie morden die Seelen. Aus Antrieb des heiligen Geistes hat der Mann Gottes Lutherus den Rat gegeben, die Sakramentierer zu meiden und sie auch aus der bürgerlichen Gesellschaft zu verjagen." — Viele der Flüchtlinge hatte aber unterwegs infolge der Kälte und anderer Strapazen der Tod hingerafft; andere blieben lange mit Siechtum behaftet. Soweit das Thatsächliche. —

Wie man sieht, stand das Verhalten jener lutherischen Eiferer gegen diese reformierten Flüchtlinge an Härte hinter dem Verfahren Calvins gegen Servet nicht zurück; sie ließen zwar keinen der „Sakramentierer" hinrichten; aber durch ihre grausame Vertreibung brachten sie nicht etwa bloß einen einzigen, sondern ihrer viele ins Grab. Wäre ihnen bloß daran gelegen gewesen, ihre Gemeinden vor dem Abfall in den Calvinismus zu

bewahren, so würden sich wohl mildere Schutzmittel haben finden lassen. Aus ihrer Hartherzigkeit und Grausamkeit geht aber deutlich hervor, daß noch etwas anderes im Hintergrunde lag, nämlich jenes unglückselige Dogma, welches wähnt, über eine theoretische Ansicht als solche schon ein moralisches Urteil fällen zu dürfen. Westphals Brief spricht das auch offen aus. Und was für ein Urteil wird gefällt? Obwohl die sog. „Sakramentierer" nur in der Lehre vom Abendmahl von der Augsburgischen Konfession abwichen, so hält sie der Hamburger Herzenskündiger doch um dieses einzigen Differenzpunktes willen für moralisch so tief gesunken, daß sie in seinen Augen für ärger gelten „als Mordbrenner und Vergifter, ärger als Räuber und Mörder." Warum nun der Mann nicht auch darauf drang, daß alle, die in seiner Gewalt waren, gleich Servet durch den Henker hingerichtet wurden, ist eigentlich nicht recht einzusehen.

So finden wir denn bis zum Ausgange der Reformationsperiode ihre theologischen Häupter, gleichviel ob calvinisch oder lutherisch, hinsichtlich unserer Frage im wesentlichen auf demselben Standpunkte wie die römische Inquisition. Was sie an der römischen Behandlung der Ketzer zu tadeln wissen, ist nur die Roheit und Brutalität, und dann noch dies, daß dort nicht die heilige Schrift allein zur Richtschnur genommen wird, um die Wahrheit zu ermitteln.

2. Principielle Beleuchtung des Problems der Gewissens- und Religionsfreiheit.

In der vorstehenden geschichtlichen Betrachtung stießen wir wiederholt darauf, daß die principielle Frage darum nicht zu einer reinlichen Beantwortung gelangen konnte, weil sie immer mit der praktischen Schutzfrage vermengt wurde. Ehe wir die Geschichte des falschen Dogmas in der nachreformatorischen Zeit weiter verfolgen, wird es daher rätlich sein, zuvor die praktische Schutzfrage und ihr Verhältnis zur principiell-ethischen etwas näher zu besehen.

Eine Religionsgemeinschaft kann auf zweierlei Weise beunruhigt und geschädigt werden. Einmal durch äußere Gewalt, wenn nämlich die Staatsregierung im Interesse einer begünstigten Konfession die übrigen einzuengen und vielleicht zu unterdrücken sucht. Zum andern von innen her, d. i. durch abweichende Ansichten in ihrer eigenen Mitte, welche für sich Propaganda zu machen bemüht sind. Die Schutzfrage spaltet sich demnach in zwei.

Hinsichtlich der ersten Art der Schädigungen wird jede Religionsgemeinschaft, die es redlich meint, wünschen müssen, daß die Staatsgewalt nicht Partei ergreife, also Religions- und Kultusfreiheit gewähre. Diese

äußere Schutzfrage ist demnach eine Angelegenheit der Staatsgesetzgebung, eine politische. — Was dagegen den Schutz wider die Störungen von innen betrifft, so gehört diese Frage zu den Angelegenheiten, welche jede Religionsgemeinschaft für sich selbst zu erledigen hat; sie ist eine innerkirchliche. Hier stößt aber die Überlegung, wenn's an das Ausführen gehen soll, auf eine große Schwierigkeit. Einerseits muß die betreffende Gemeinschaft wünschen und darauf halten, daß die von ihr anerkannten religiösen Wahrheiten rein und lauter gelehrt werden, damit kein Irrtum sich einschleiche und ausbreite. Sorglosigkeit in dieser Beziehung würde eine Versündigung an der anerkannten Wahrheit, sowie an der nachfolgenden Generation sein. Andrerseits aber hat sie auch die moralische Pflicht des unablässigen Prüfens und Weiterforschens. Lässigkeit in dieser Beziehung wäre dieselbe doppelte Versündigung wie jene Sorglosigkeit.

Hier liegen also zwei Pflichten vor, die fast unvereinbar scheinen. Sie so auszuführen, daß keine zu kurz kommt, wird nicht leicht sein. Jedenfalls müssen beide Pflichten anerkannt werden, und sind für jede besondere Ordnungen und Veranstaltungen zu treffen, die es verbürgen, daß beide geschehen können und wirklich geschehen. Diejenigen, welche frischweg die Losung „Lehrfreiheit" ausrufen, zeigen nur, daß sie es mit der Ethik nicht genau nehmen; und die andern, welche bloß die Losung des „Konservierens" kennen, zeigen dasselbe: der Unterschied ist nur der, daß jene auf der rechten Seite hinken und diese auf der linken. Die richtige Losung wird heißen müssen: Forschungsfreiheit, aber geordnete, nämlich so geordnet, daß die korrelate Pflicht im Lehren genügend geschützt ist. Hat z. B. ein verpflichteter oder freiwilliger Forscher zugleich ein kirchliches Lehramt, gleichviel ob in einer Schule oder auf der Kanzel oder in der theologischen Fakultät, so bleibt derselbe in seiner lehramtlichen Wirksamkeit an das geltende kirchliche Bekenntnis gebunden. Die genauere Regelung der Sache geht uns hier nicht an. Bei allseitigem guten Willen ist sie übrigens bei weitem nicht so schwierig, als es nach dem bisherigen Streiten darüber scheinen könnte.

Es wird sich jetzt klar stellen lassen, wie die principielle ethische Frage zu den beiden praktischen Schutzfragen steht. Wird nämlich die principielle Frage (ob Überzeugtsein und Nichtüberzeugtsein als solches einer moralischen Beurteilung unterliege) von einer Religionsgemeinschaft im Sinne des bezeichneten falschen Dogmas beantwortet: so ist damit von vornherein die staatliche Kultusfreiheit wie die innerkirchliche Forschungsfreiheit ein für allemal verworfen. Diese Gemeinschaft kann dann eine andere Konfession nicht neben sich dulden, es sei denn aus Not oder aus Klugheit, falls sie zur Unterdrückung nicht die Macht besitzt; sobald sie aber diese

Macht bekommt, wird sie sofort zur Unterdrückung schreiten. Ebenso kann sie in ihrer Mitte keine Forschungsfreiheit anerkennen. Ob dann eine solche Kirche sich ausdrücklich infallibel nennt oder nicht, ist gleichgültig; in der Praxis wird sie doch immer so handeln, wie wenn sie infallibel wäre. Wird dagegen die principielle Frage im Sinne unserer These beantwortet, so ist damit die Kultusfreiheit wie die innerkirchliche Forschungsfreiheit ein für allemal grundsätzlich anerkannt. Hier kann es sich dann nur darum handeln, die Ordnungen für die praktische Ausführung festzustellen. Wir sehen daraus: soll Klarheit in die Sachlage kommen, so muß die principielle Frage vorweg und für sich allein ohne Rücksicht auf die beiden Schutzfragen hingestellt und beantwortet werden und zwar mit einem runden Ja oder Nein. Geschieht das nicht, werden die beiden Schutzfragen mit hineingemischt, so wird der Entscheidungspunkt verdeckt, und dann kommt man auch bei den letzteren Fragen aus dem Nebel und Disput nimmer heraus.

Hinsichtlich des Princips der Kultusfreiheit muß ich noch auf etwas aufmerksam machen, was selbst von ihren Freunden gewöhnlich übersehen wird und dann bei der praktischen Ausführung einen schweren Fehler zur Folge hat, den nun wieder die Gegner benutzen, um das Princip selbst zu verdächtigen. Aus der principiellen Anerkennung dieser Freiheit folgt noch nicht, daß nun jede beliebige Religionsgesellschaft (z. B. Mohammedanismus, Buddhismus, Mormonismus, Götzendienst u. s. w.) ohne weiteres geduldet und für gleichberechtigt angesehen werden müßte. Der Leser denkt vielleicht, da werde ja die Kultusfreiheit erst mit vollem Munde gut geheißen, um sie nachher doch wieder einzuengen. Aber so ist es nicht gemeint, wie sich sogleich zeigen wird.

Hier muß unterschieden werden zwischen der Dogmatik und der Ethik. Das Princip der Religions- und Kultusfreiheit meint und kann nur meinen Freiheit hinsichtlich der dogmatischen Ansichten inkl. Kultus und Verfassung. Über die Ethik sagt es nichts aus und kann es nichts aussagen, denn wenn alles das, was sich für Moral ausgiebt, ohne weiteres freigegeben und für gleichberechtigt erklärt werden sollte, so hieße das Moral und Unmoral gleichsetzen, und das wäre dann selber unmoralisch. Überdies ruht der Staat mit seinen Rechtsordnungen auf der Ethik; wollte er nun die ethischen Ansichten, wie sie auch lauten mögen, unbesehens alle für frei erklären, so hieße das: den Grund unterwühlen helfen, auf dem er selber mit dem gesamten bürgerlichen Leben steht. Das gilt auch hinsichtlich der Ethik der Religionsgemeinschaften; denn eine ethische Ansicht kann nicht schon um deswillen auf Freiheit Anspruch machen, weil sie mit religiösen Gedanken verbunden ist und diese letzteren principiell

freigegeben sind. Bekanntlich sind die ethischen Grundsätze der verschiedenen Religionsparteien thatsächlich untereinander recht abweichend, und selbst die der christlichen Konfessionen sind nicht einmal völlig übereinstimmend, ja, eben diese christlichen Konfessionen, die mit Recht oben an stehen, haben sogar nachweisbar gemeinsame Fehler in ihrer Ethik und darunter recht schlimme. Ein Beispiel ist gerade das Thema dieses Kapitels.

Summa also: das Princip der Religions- und Kultusfreiheit ist dahin zu verstehen, daß die unbedingte Freigebung sich nur auf die Dogmatik und ihre Dependentien bezieht, nicht aber auf die Ethik. In diesem Sinne muß dann auch seine praktische Ausführung geregelt werden. Demgemäß würde die Dogmatik für sich allein ohne weiteres frei zu geben sein, sie möchte lauten, wie sie wolle; die Staatsbehörde brauchte gar nicht einmal danach zu fragen, und hätte nur zu fordern, daß der betreffende Kultus sich vor der Öffentlichkeit in den allgemein-gesetzlichen Schranken halte und den Frieden nicht störe. Hinsichtlich der Ethik dagegen muß der Staat verlangen, daß jede Religionsgesellschaft, welche seinen Schutz beansprucht, sich über ihre moralischen Grundsätze ausweise. Sind dieselben mit der von ihm anerkannten rationellen Ethik, auf der seine ganze Gesetzgebung ruht, nicht verträglich, so hat diese Religionsgemeinschaft auf die principiell zugesagte Kultusfreiheit keinen Anspruch. Je nachdem die Abweichungen größer oder kleiner wären, würde dann nur die Frage sein, ob ihr vielleicht ohne Gefahr für das Ganze doch der gesetzliche Schutz unter gewissen Vorbehalten zugesprochen werden könnte, (man denke z. B. an die Mennoniten, welche den Militärdienst und den Eid verweigern), oder ob sie bloß als Privatgesellschaft zu dulden sei, oder endlich ob ihr als Gemeinschaft jede Duldung versagt werden müßte. Dasselbe Verfahren würde selbstredend auch gegenüber den sog. Religionslosen gelten, falls sie sich zu einer Gemeinschaft zusammenschließen wollen.

Die Weise, wie bisher über dieses kirchenpolitische Problem debattiert zu werden pflegte, war nicht geeignet, Klarheit in die Sachlage zu bringen. Da forderten die sogen. Liberalen kurzweg volle Kultusfreiheit. Hier blieb also die wichtige Wahrheit verschwiegen, auf welcher der Staat und die gesamte Gesellschaft ruht, daß die Ethik nicht unbedingt frei gegeben werden könne, vielmehr vorher sorgfältig zu prüfen sei. Die sogen. Konservativen dagegen protestierten wider die volle Kultusfreiheit, forderten also, daß die Religionslehre vorher geprüft werde, aber nicht bloß die Ethik, was richtig war, sondern auch die Dogmatik, was eben verkehrt war. So standen denn zwei Parteien einander gegenüber, von denen jede nur eine halbe Wahrheit besaß und daneben einen dicken Irrtum; dabei waren Wahrheit und Irrtum genau kreuzweise verteilt. Auf

welcher Seite der schlimmere Fehler begangen wurde, läßt sich fast schwer sagen. —

Wer aus unserer früheren Untersuchung sich überzeugt hat, daß die Ethik die Fundamentalwissenschaft ist und zwar nicht bloß der Staatslehre und Socialistik, sondern auch der Religionslehre, der wird nicht umhin können den Liberalen den größeren Fehler zuzuweisen. Wodurch dieselben in diesen Irrtum gefallen sind, läßt sich unschwer erkennen. Die Theologen haben bekanntlich immer die Dogmatik betont und zwar so, wie wenn sie die Grundwissenschaft der Religion wäre, und die Ethik von ihr abhängig sei. So gewöhnte sich alle Welt, auf dem religiösen Gebiete immer den Blick vornehmlich auf die Dogmatik zu richten, als ob von der Ethik nicht besonders geredet zu werden brauche. Indem nun die konservativen Kirchenmänner bei jenem kirchenpolitischen Problem die runde Losung ausgaben, keine unbedingte Kultusfreiheit, so ließen die liberalen Freunde der Gewissensfreiheit sich dadurch verleiten, ebenso kurz und rund die gegenteilige Formel hinzustellen, volle Kultusfreiheit, — in der Meinung, damit das Richtige gesetzt zu haben. Jene Konservativen hatten ihren Sinn in der That ganz korrekt ausgedrückt; die Liberalen aber fielen bei ihrer nachgeahmten kurzen Formel in den oben bezeichneten Fehler: sie übersehen, beim Freigeben der Dogmatik, daß die fundamentale Ethik niemals bedingungslos freigegeben werden darf, wenn die Gesellschaft nicht einen Selbstmord begehen will. Daß bei einer so unzulänglichen und verwirrenden Darstellung des beiderseitigen Standpunktes die Sachlage sich nicht klären konnte, liegt auf der Hand. Die erste Schuld an dieser Wirrnis trug, wie vorhin gezeigt wurde, freilich die konservative Theologie.

Alles gute Gelingen hängt bekanntlich davon ab, daß die Sache am rechten Ende angegriffen werde. Wo nun das rechte Ende ist, an dem die Regelung der Kultusfreiheit angefaßt sein will, haben wir gehört. Die Regel hieß: Die Dogmatik ist ungeprüft frei zu geben, aber die zu ihr gehörende Ethik einer sorgfältigen Prüfung zu unterziehen. So sind Freiheit und Gebundensein an den richtigen Platz gestellt, wo beide sich gegenseitig zum Segen werden können, — zum Segen für die Dogmatik wie für die Ethik, zum Segen für den Staat wie für die Kirchen. Wollten die Freunde der Gewissensfreiheit das Problem in diesem Sinne auffassen und vertreten, so würde diese verwirrteste, haderhafteste und blutigste aller socialen Fragen mit einem Schlage für alle Beteiligten ein ganz anderes Gesicht bekommen, und von Stund an in der überraschendsten Weise sich klären und vereinfachen.

Was zunächst die christlichen Religionsgemeinschaften betrifft, so

werden sie wohl bald erkennen, daß bei solcher Kultusfreiheit das Christentum von seiten der Mohammedaner, Buddhisten u. s. w. nichts zu befürchten habe, da deren Ethik unzweifelhaft in der staatlichen Prüfung durchfallen würde. Hat ihre eigene Ethik die Prüfung nicht zu scheuen, so wissen sie auch, daß sie dann jede Freiheit und jeden Schutz genießen werden, die sie billigerweise wünschen können. Die durchgefallenen und darum abgewiesenen Religionsparteien werden ihrerseits einsehen müssen, daß sie kein Recht haben über Parteilichkeit und dergleichen zu klagen, da der Staat nach ihren religiösen Ansichten nicht einmal gefragt, sondern lediglich das gethan hat, was als Staat seines Amtes ist. Überdies werden falsche moralische Grundsätze nicht dadurch weniger falsch und weniger gefährlich, weil sie in Verbindung mit religiösen Gedanken auftreten; dieser Umstand macht sie im Gegenteil desto gefährlicher.

Was endlich die Lage des Staates selber betrifft, so muß ihm schon nach kurzem Besinnen klar werden, daß er bei solchem Verfahren freiere Arme und einen gedeckteren Rücken gewinnt, als es auf dem hergebrachten Wege gelingen wollte, und dazu, was die Hauptsache ist, ein unverletztes Gewissen behält. Nehmen wir z. B. das Verhältnis zur römischen Kirche. Bisher hat der Staat mit ihr nicht fertig werden können. Gab er ihr völlig freien Spielraum, wie es das „liberale“ Princip der Kultusfreiheit verlangt, so wuchs sie ihm früher oder später über den Kopf. Versuchte er, wie der „Konservatismus“ rät, sie einzuschränken, so zog er schließlich in diesem Kirchenkampfe doch den kürzeren, und das mit Recht, da es ein Eingriff in die Gewissensrechte war. Das geht alles ganz natürlich zu — für den, der weiß, was die Ethik in der Welt zu bedeuten hat. Wodurch die römische Kirche mit dem Staate und seinen Interessen unvermeidlich in Konflikt kommt und für die übrigen Religionsgemeinschaften bedrohlich wird, das hat seinen eigentlichen, seinen letzten Grund nicht in ihrer Dogmatik, sondern — wie in unserer kirchengeschichtlichen Betrachtung sich zeigte — in Mängeln ihrer Ethik. Wäre ihre Ethik eine richtige, so würden die bedrohlichen Dogmen teils ein anderes, friedlicheres Gesicht bekommen, teils gar nicht da sein, wie z. B. jenes Dogma, welches die Inquisitionsbluthaten geboren hat, und das unbußfertige Infallibilitätsdogma. Wer dieses Geheimnis der römischen wie aller Kirchengeschichte erkannt hat, dem kann es auch kein Rätsel mehr sein, warum die hergebrachte Kirchenpolitik schließlich stets Fiasko machte gleichviel, ob sie nach „liberalem“ oder „konservativem“ Rezept verfuhr. Die liberale bedingungslose Freigebung des Kultus ging aus guter Meinung hervor; weil man aber um die ethischen Grundsätze der römischen Kirche sich nicht kümmerte, wie wenn sie etwas Gleichgültiges wären, so handelte

die gute Meinung in diesem Punkte unmoralisch; und weil sie durch jene bedingungslose Freigebung dem Staate von vornherein die Hände band gegenüber den dortigen bedrohlichen Einflüssen, so handelte sie überdies unverständig. Vom „konservativen" Rezepte gilt dasselbe; weil seine Einschränkungen in die Gewissensrechte eingreifen, so sind sie insoweit unmoralisch; und weil sie den eigentlichen Grund des Übels nicht treffen, so sind sie unverständig.

Nun vergleiche man damit die von unserm Standpunkte empfohlene Kirchenpolitik. Nach ihr hat der Staat sich streng auf dem Boden zu halten, auf den sein Beruf ihn stellt, auf dem Boden der Ethik. Kraft seines Berufes hat er dann die religiösen Gemeinschaften, welche unter seinem Dache leben wollen, nach ihren moralischen Grundsätzen zu fragen und je nach dem Ausfall dieser Prüfung seine Entscheidung zu treffen. So auch gegenüber der römischen Kirche. Da ist vorab dies klar, wie es um seine moralische Berechtigung zu solcher Prüfung steht. Zum Schutz der Moral und der Moralität. Um aber sich zu vergewissern, ob es wirklich Moral ist, was geschützt sein will und nicht Unmoral, muß er sich die ethischen Grundsätze der betreffenden Gesellschaft vorlegen lassen. Indem er sie nun prüft, thut er nichts anderes als seine Pflicht. Zum andern ist klar, daß bei solchem Verfahren der Staat völlig freie Arme behält. Denn indem jetzt nach Dogmatik, Kultus und Verfassung gar nicht gefragt wird, werden dieselben doch nicht bedingungslos freigegeben, wie es der Liberalismus thut, der damit dem Staate von vornherein die Hände bindet. Die Bedingung wird jedoch da gestellt, wo der Staat das Recht dazu hat, auf dem Boden der Ethik. Gerade damit eröffnet er sich zugleich den Weg, um das Übel, das er treffen will, an der Wurzel fassen zu können, während der Konservatismus mit seinen Einschränkungen nur an den Symptomen herumkuriert. So wird denn auch drittens klar, daß diese Kirchenpolitik, die sich streng an das Recht hält, zugleich die zweckmäßigste, die wahrhaft verständige ist. Sind nun in der staatlichen Prüfung der römisch-theologischen Ethik deren fehlerhafte moralische Grundsätze ans Licht gezogen, so sagt sich das weitere von selbst. Es ist der römischen Kirche anheimzugeben, entweder diese Fehler zu reformieren, oder aber die entsprechenden Einschränkungen der Kultusfreiheit sich gefallen zu lassen. Die Einwendungen der Kurie wird der Staat unter Hinweis auf seine Pflicht einfach beantworten durch ein endgültiges: Non possumus. Rom versteht Latein.

Schließlich sei noch auf eine besondere Folgewirkung dieses Verfahrens kurz aufmerksam gemacht. Sobald der Staat in der Social- und Kirchenpolitik sich selbst auf den Boden der rationellen Ethik stellt und in diesem

Sinne seine Pflicht zu thun beginnt: so wird etwas geschehen, was bisher mit keinen Mitteln möglich zu machen war. Die Theologen aller Kirchen werden unzweifelhaft von Stund an freiwillig sich beeilen, um auch ihrerseits eine langversäumte Pflicht zu erfüllen, nämlich mit allen Kräften und mit den philosophischen Forschern in die Wette, die rationelle Ethik ausbilden und verbreiten zu helfen. Geschieht das aber, dann wird dies das größte und heilsamste Werk sein, welches die Welt seit Luthers Reformation auf dem kirchlichen, socialen und gesamten Kulturgebiet erlebt hat, — denn nun ist die so lange verzögerte Fortführung der Reformation im besten Gange.

Wie vom Standpunkte der Ethik das Problem der Kultusfreiheit angefaßt sein will, haben wir gesehen. Ein anderes ist die Frage, ob den Staaten, wie sie dermalen sind, d. i. bei der schmählichen Vernachlässigung der wissenschaftlichen Ethik, geraten werden darf, das bezeichnete Verfahren sofort praktisch in Anwendung zu bringen. Ein gutes Schwert ist gewiß viel wert; es gehört aber auch eine Hand dazu, die es geschickt zu führen versteht. Das gilt auch von einer guten Theorie. Ob nun ein Staat sich zutrauen darf, die rationelle Ethik in dem beschriebenen Sinne handhaben zu können, das zu untersuchen ist seine Sache, nicht die unsrige.

3. Stellung der protestantischen Kirche in der nachreformatorischen Zeit zu der Frage.

Zur Geschichte des besprochenen falschen Dogmas wäre jetzt noch zu besehen, wie die beiden größeren protestantischen Kirchen in der nachreformatorischen Zeit sich zu demselben gestellt haben.

Die Abneigung gegen eine hartherzige und grausame Behandlung Andersgläubiger nahm allerdings in den folgenden Jahrhunderten stetig zu. Ob daraus aber auf eine Änderung des principiellen Standpunktes geschlossen werden darf? Das thatsächliche Verhalten der beiden protestantischen Konfessionen in der Kirchenpolitik, ihr Unterlassen wie ihr Thun, möge darüber Zeugnis geben. Nehmen wir ein Beispiel. Der Apostel Paulus schreibt (Phil. 2, 4): „Ein jeder sehe nicht auf das Seine, sondern auch auf das, was des andern ist." Auf die Kirchenpolitik angewandt heißt das: die Kultusfreiheit, welche jede Konfession sich selber wünscht, soll sie auch den andern Konfessionen gönnen, und zwar nicht bloß gönnen, sondern auch erringen helfen. Nun ist es aber eine offenkundige Thatsache, daß in den nächstfolgenden Jahrhunderten weder die Lutheraner noch die Reformierten in ihrem eigenen Lande jemals zu Gunsten der protestantischen Schwesterkirche Kultusfreiheit befürwortet haben, geschweige zu Gunsten der protestantischen Sekten oder noch weiter abstehender Religionsgemein-

schaften. (Ich meine natürlich eine Kultusfreiheit auf dem Boden der Ethik, nicht eine bedingungslose.) Für sich selbst fand jede Kirche diese Freiheit natürlich sehr wünschenswert; aber sie auch Andersglaubenden zu gönnen und denselben zur Erlangung dieses socialen Gutes behülflich zu sein, — soweit hatte man es im praktischen Christentum noch nicht gebracht. Woher das? Erkannte man die Weisung des Apostels nicht willig an? O gewiß; sie wurde fleißig und nachdrücklich gepredigt. Warum machte man aber nicht die Anwendung auf die Kirchenpolitik? Ja, hier stand etwas im Wege. Die Dogmatik drängte sich vor und schob an diesem Punkte die Ethik beiseite. Luther hat dieses hinderliche Etwas einmal sehr kurz und deutlich zum Ausdruck gebracht. Es war in dem bekannten Gespräch zwischen den Häuptern der deutschen und der schweizerischen Reformation zu Marburg 1529. Als man sich in allen Punkten, mit Ausnahme der Lehre vom Abendmahl, geeinigt hatte, bat Zwingli mit Thränen in den Augen, daß sie einander als Brüder erkennen möchten, denn es seien keine Leute auf Erden, mit denen er lieber wollte eins sein, als mit den Wittenbergern. Luther verweigerte ihm aber die Bruderhand und gab nur das Versprechen „christlicher Liebe, sofern sie sein Gewissen leiden könne." Wie man sieht, versteht er unter „Gewissen" nicht das ethische, sondern das religiöse, durch die Dogmatik bestimmte. Daß die Ethik gebietet, nicht bloß den Freund, sondern auch den Gegner, ja auch den offenbaren Feind zu lieben, war ihm genugsam bekannt; gleichwohl meint er, daß das religiöse Gewissen unter Umständen verpflichtet sein könne, die Liebeserweisungen einzuschränken. Das ist es auch, was auf diesem Standpunkte hinderte, dem Andersglaubenden das Gut der Kultusfreiheit zu gönnen und zu gewähren. Man wähnte, durch die staatliche Freigebung einer abweichenden Lehre dem eigenen Bekenntnisse zu schaden und sich an der „Ehre Gottes" zu versündigen. Daß die Ehre Gottes zunächst und vor allem verlangt, die Gebote der Ethik unverkürzt zu erfüllen, und daß demnach in der Kirchenpolitik nicht der Dogmatik, sondern der Ethik das erste, das ausschlaggebende Wort gebührt, — das wurde nicht bedacht. Woher nun das sich Vordrängen der Dogmatik? Weil man nicht erkannte, daß nicht die Dogmatik, sondern die Ethik die Fundamentaldisciplin der Religionslehre ist. Aber warum wurde dies nicht erkannt? Weil man an dem traditionellen falschen Dogma festhielt, daß der Glaube an die kirchliche Lehre resp. an die heil. Schrift ohne weiteres eine moralische Pflicht und das Nichtglauben eine Verschuldung sei. Und warum wurde dieser Irrtum festgehalten? Weil man nicht einsah, daß das Überzeugtwerden nicht vom Willen, sondern von den Gründen und bestimmten Apperceptionsbedingungen ab-

hängt, und darum das Glauben und Nichtglauben nicht Gegenstand der moralischen Beurteilung sein kann. Und warum wurde dies nicht eingesehen? Nun, weil eben die Ethik, wie man sie damals besaß, noch nicht so weit gereinigt und abgeklärt war.

So läßt uns also das kirchenpolitische Verhalten der beiden größeren protestantischen Konfessionen in der nachreformatorischen Zeit, sowohl unter sich wie gegenüber den Sekten, deutlich erkennen, daß sie mit dem alten falschen Dogma im Princip noch nicht gebrochen hatten. Lassen wir aber auch noch einige andere Zeugnisse reden zunächst über die Stellung der beiden protestantischen Kirchen zu einander. Bis tief in das 18. Jahrhundert hinein erschienen unzählige Bücher mit Titeln, die den folgenden ähnlich waren:

„Augenscheinliche Probe, daß die Calvinisten mit Arianern und Türken übereinstimmen, 1610;"

„Beweis, daß die Calvinisten 666 Irrtümer mit den Türken gemein haben;"

„Kurzer Beweis, daß das jetzige Vereinigungswesen (die vorgeschlagene Union) mit den sog. Reformierten oder Calvinisten allen zehn Geboten, allen Artikeln des apostolischen Glaubensbekenntnisses, allen Bitten des Vaterunsers, der Lehre von der heiligen Taufe, den Schlüsseln des Himmelreiches und dem heiligen Abendmahle, also dem ganzen Katechismus schnurstracks zuwider laufe. Von Erdmann Neumeister, 1721;"

Ein Vierter behauptete: „Mit 200 ja 300 Argumenten beweisen zu können, daß die calvinische Lehre ärger sei als die Lehre des Satans."

In einem Katechismus aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts von Phil. Nikolai,*) dem Dichter der schönen Kirchenlieder: „Wie schön leuchtet ꝛc.", und „Wachet auf ꝛc." heißt es:

„Frage: Hältst du es denn gänzlich dafür, daß die Calvinisten anstatt des lebendigen wahrhaftigen Gottes den leidigen Teufel ehren und anbeten?"

„Antwort: Das bekenne ich von Grund meines Herzens."

Derartige verwilderte Büchertitel und Äußerungen kommen bei den Reformierten, wiewohl auch sie eine scharfe Feder führten, gar nicht vor. Sie drangen vielmehr stets auf Verständigung und brüderliches Zusammenstehen. So faßte die französische reformierte Synode zu Charenton schon

*) Muß wohl eine Irrung in der Person des Verfassers oder der Zeitbestimmung sein, da der berühmte Liederdichter 1608 starb. D. H.

1619 den schönen Beschluß: „Da die Gemeinden des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses mit den übrigen Reformierten in allen Grundsätzen und Hauptartikeln der wahren Religion übereinkommen und einen von aller Abgötterei und von Aberglauben freien Gottesdienst halten, so soll es Mitgliedern dieses Bekenntnisses, wenn sie mit dem Geiste der Liebe und Milde die heiligen Versammlungen unserer Gemeinden besuchen, ohne alle vorgängige Abschwörung erlaubt sein, mit uns zu dem heil. Tische Christi zu treten, mit Personen unseres Bekenntnisses Heiraten zu schließen, Kinder zur Taufe zu bringen und Patenstelle zu übernehmen." Trotz dieser versöhnlicheren Stellung der Reformierten gegenüber den Lutheranern hatten sie dennoch mit dem besprochenen falschen Dogma im Princip ebensowenig gänzlich gebrochen wie die Schwesterkirche. Das zeigt ihr Verhalten gegenüber den Sekten, obwohl sie auch hier in der Regel duldsamer waren als die Lutheraner.

Hören wir darum schließlich auch noch ein Beispiel der Sekten-verfolgung. Aus der zahlreichen Reihe ähnlicher Vorkommnisse wähle ich gerade dieses, weil es schon der jüngeren Zeit angehört und an unserm Niederrhein sich zutrug, wo die beiden protestantischen Kirchen schon seit langem einer freien Presbyterial- und Synodalverfassung sich erfreuten, überdies selber viel Druck von seiten der katholischen Landesobrigkeit erduldet hatten. Die thätliche Verfolgung geschah in diesem Falle durch die katholische kurfürstlich-pfälzische Provinzial-Regierung zu Düsseldorf, aber die Anregung dazu war von reformierter kirchenamtlicher Seite ausgegangen.

Ein ausführlicher Bericht über diese Begebenheit findet sich in Dr. M. Göbels „Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evangelischen Kirche," III. Band, S. 235—267. — Um das Jahr 1717 tauchte in der Gegend von Solingen die Sekte der Baptisten auf, wahrscheinlich von Holland her angeregt. Sechs Männer aus der dortigen reformierten Gemeinde hatten sich in der Wupper wiedertaufen lassen. Als dies ruchbar wurde, befaßten sich natürlich das Ortspresbyterium und die höhern kirchlichen Instanzen mit dieser Angelegenheit. Den Predigern und Ortspresbyterien war auch früher wiederholt eingebunden worden, „wider das Einreißen von allerlei Sektiererei nicht allein sorgfältig zu wachen, daß kein Gift irriger Lehre einschleiche, sondern auch nach Befinden, wo es nötig, der hohen Landesobrigkeit Hülfe zu implorieren." So wurden denn die sechs Baptisten vor den Richter geladen und dann am 26. Februar 1717 nach Düsseldorf ins Gefängnis geführt. Dort fanden wiederholt Verhöre statt, daneben auch Unterredungen mit Geistlichen der verschiedenen Konfessionen, die aber vergeblich waren. Schließlich schickte die Regierung die Akten zur Begutachtung an eine

katholische, eine lutherische und eine reformierte Universität. Das Ergebnis dieser Gutachten wurde von einem der Gefangenen in seiner späteren Erzählung folgendermaßen kurz und bündig zusammengefaßt. „Die Römischen machten nach ihrer blutdürstigen Art das Urteil: daß wir mit dem Tode bestraft werden sollten; die Lutheraner: auf die Galeeren! die Reformierten: auf die Festung in die Schubkarren! Und sind wir also kondemniert worden, daß wir auf lebenslang nach der Festung Jülich gebracht werden sollten." Dahin wurden sie denn auch am 1. Dezember unter starker militärischer Bewachung (48 Schützen) abgeführt.

Die mancherlei Quälereien, welche diese Armen in ihrer Gefangenschaft zu Düsseldorf und Jülich noch außerdem auszuhalten hatten, z. B. Bedrohung mit der Folter, Durstleiden, beschwerliche Arbeiten u. s. w., wolle man a. a. O. nachlesen. Nur ein Vorkommnis sei beispielsweise erwähnt. Der erwähnte Erzähler berichtet darüber: „Unter allen Arbeiten, die wir thun mußten, war dieses das ärgste, daß wir im Oktober 1718, als des Morgens der Reif auf der Erde lag, im Stadtgraben den Morast auswerfen mußten und dabei oft bis an die Hüfte im Wasser gestanden haben. Dieses dauerte bei 14 Tagen. Die andern Gefangenen konnten sie mit keinen Schlägen dazu bringen. Danach kam der mächtige heiße Sommer 1719, da sind wir alle todkrank worden, und viele kontrakt." — Doch ein Jahr später schlug auch für diese Verfolgten die Erlösungsstunde. Die Hülfe mußte aber vom Auslande kommen. Zufällig hatte die holländische Regierung, welche in ihrem Lande volle Religionsfreiheit gewährte, erfahren, daß in dem benachbarten Jülich-Berg sechs Personen um der Religion willen schon mehrere Jahre im Gefängnis säßen. Nach genauerer Erkundigung verwandte sie sich dann so energisch bei der kurpfälzischen Regierung, daß diese sich bewogen fand, die Gefangenen frei zu geben. Dieselben mußten aber das Land verlassen und, da sie geschickte Handwerker waren, zugleich eidlich versprechen, daß sie in der Fremde ihr Handwerk weder ausüben, noch andere lehren wollten. Das war am 20. November 1720, nachdem sie ungefähr 4 Jahre gefangen gewesen waren. „Gelobet sei der liebreiche Gott für seine vielfältige Gnade!" — so schließt der erwähnte Erzähler ihre Leidensgeschichte.

Daß die reformierten und lutherischen Synoden des Niederrheins die Verurteilung und harte Behandlung dieser Baptisten gut geheißen hätten, wollen wir zu ihrer Ehre nicht annehmen. Gewiß aber ist, daß sie sich um diese Armen nicht mehr bekümmert haben, geschweige daß sie für ihre Befreiung sich bemüht hätten. So stand es 200 Jahre nach der Refor-

mation um das besprochene bösartige Dogma in einer Gegend, die in kirchlicher Beziehung zu den fortgeschrittensten gezählt werden durfte.

II. Die Folgen jenes falschen Dogmas in Bezug auf die Kirchenpolitik.

1. Aufklärung, Toleranz und Religionsfreiheit.

Kurz nach dieser Zeit, um die Mitte des 18. Jahrhunderts, begann in Deutschland allmählich ein großer Umschwung in den kirchenpolitischen Gedanken sich Bahn zu brechen. Nicht unter den Theologen, aber unter den gebildeten Laien. Die Losungen: Toleranz, allgemeine Religionsfreiheit und freie Forschung kamen in Kurs. Auf deutschem Boden waren dieselben eigentlich nicht gewachsen. Die Anregung ging ursprünglich von den Niederlanden und von England aus. Beide Staaten hatten für das Recht ihrer Kirchenreformation schwere blutige Kämpfe durchmachen müssen, die zugleich eine bedeutende Umbildung der Staatsverfassung im freiheitlichen Sinne bewirkten. Was so teuer erkauft war, wußte man jetzt auch zu schätzen, zumal das hohe Gut der Religionsfreiheit. Und da diese Kämpfe aus dem Gewissen des Volkes hervorgegangen waren und nur durch Zusammenraffen aller Kräfte durchgeführt werden konnten: so hatten sie nicht eine Schwächung, sondern wie alle freiwilligen Anstrengungen eine Hebung der Volkskraft zur Folge gehabt. Von da datiert der schnelle und großartige Aufschwung dieser Staaten in Handel, Gewerbe, Wissenschaft und Kriegsmacht. Zwar hatte auch Deutschland seinen grimmigen Religionskrieg gehabt, 30 Jahre lang. Allein er war nicht aus dem Volksgewissen hervorgegangen; die Fürsten und ihre Söldnerheere hatten ihn geführt, das Volk war vornehmlich leidend beteiligt gewesen. So ging denn die Nation nicht gekräftigt aus demselben hervor, sondern todmüde, in Wohlstand und Kultur über die Maßen geschwächt. Die Freiheit der beiden protestantischen Kirchen war allerdings glücklich erreicht, zur Not und mit fremder Hülfe. Dieses Resultat hätte aber schon 100 Jahre früher erreicht werden können und auf leichterem Wege, wenn die protestantischen Fürsten und die Volksgemeinde nicht durch den traurigen theologischen Abendmahlshader gespalten und verhetzt worden wären. An der Religionsfreiheit interessierte auch jetzt jeden Teil nur die Freiheit der eigenen Konfession; an die protestantischen Sekten dachten die Vertreter der Reformationskirchen beim westfälischen Friedensschluß ebensowenig wie die der Papstkirche. Die erlangte Religionsfreiheit war daher weniger ein *ethisches Gut* als ein erwünschter aber selbstischer Vorteil, ein *Privilegium*. Als ein wirkliches

sittliches Gut, das auf Grund der Ethik gefordert und gewährt war, hätte diese Freiheit allen zu gute kommen müssen, die sich auf den Boden der Ethik stellen wollten; überdies würde sie dann durch den Wetteifer mit den Sekten ein Antrieb zur inneren Fortentwicklung gewesen sein, während sie jetzt, als Privilegium, eine Versuchung zum selbstgenüglichen Stillstand werden mußte und auch thatsächlich geworden ist.

Aus dem allen wird erklärlich, warum die in den Niederlanden und England aufgekommenen kirchenpolitischen und anderen neuen Kulturideen im ermüdeten und verarmten Deutschland nicht sofort, sondern viel später, erst tief im 18. Jahrhundert, Beachtung und Eingang fanden. Von der protestantischen orthodoxen Theologie würden sie freilich auch ohnehin nicht sympathisch begrüßt worden sein. Mittlerweile aber hatte diese Theologie noch eine besondere wichtige Prüfung durchzumachen gehabt und dieselbe schlecht bestanden. Im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts war von Spener ein ernster Aufruf und Antrieb zur innerlichen Fortführung der Reformation ausgegangen. Seine Schrift „Pia desideria“ drang auf eine gründliche Besserung der Lehrweise und des sittlichen Lebens. Die orthodoxe Geistlichkeit wies diese Mahnung in allem Wesentlichen entschieden zurück, und die von einzelnen begonnenen Versuche wurden unter dem Zujauchzen des Kirchenpöbels nach Kräften unterdrückt, — gerade wie es die Papstkirche nicht lange vorher mit dem sinnesverwandten Jansenismus gemacht hatte. Die Folge war, daß die protestantische Kirche einen großen Teil ihrer lebendigen und wärmsten Glieder verlor. Die einen wurden von der Zinzendorfschen Brüdergemeinde angezogen, die andern zerstreuten sich in allerlei Sektenhäuflein. Die Orthodoxie hatte ihren Willen: Die Reformbewegung verlief sich; es wurde stille in der Reformationskirche, kirchhofsstill.

Gerade da war es, gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts, wo eine große Wende in der Kirchen-, Staats- und Kulturgeschichte sich ankündigte.

An Stelle der verworfenen ‚pia desideria‘ meldeten sich andere, weitergreifende; nicht schüchtern und bittend wie jene, sondern kühnen Hauptes und entschieden fordernd; nicht von Geistlichen ausgehend, sondern von Laien, nicht in der Kirche, aber draußen. Die Wende war die: fast die ganze Kulturentwicklung begann bewußt und absichtlich ihren eigenen, selbständigen Weg zu gehen, ohne Rücksicht auf die Kirche. Diese, die bisher als der Hauptfaktor der Kultur gegolten hatte und die Spener in dieser Stellung und Geltung hatte erhalten wollen, — ließen diese Reformer jetzt auf ihrem echt konservativen Standpunkte ruhig zur Seite stehen. Es war dies ganz natürlich zugegangen. Die früheren heftigen Zänkereien zwischen den beiden protestantischen Konfessionen wegen

der Abendmahlslehre, dann die nicht minder heftigen Streitigkeiten zwischen der Orthodoxie und der Spenerschen Schule hatten schließlich auch die Folge gehabt, daß vielen Gebildeten alles Theologische verleidet worden war. Von da bis zum Irrewerden an der Religion überhaupt war nur ein kleiner Schritt, wenigstens bei denen, welche keine sichere Ethik unter den Füßen hatten.

Begünstigt und beschleunigt wurde dieser Schritt durch den erwähnten traurigen Umstand, daß die englisch-niederländischen Freiheits- und anderen neuen Kulturideen nicht gleich anfangs, sondern sehr verspätet, nämlich erst jetzt im 18. Jahrhundert in Deutschland Eingang fanden. Ursprünglich aus tief religiösem Gewissensinteresse hervorgegangen, hatten diese Ideen mittlerweile auch in ihrer Heimat nicht mehr ihren reinen Charakter behalten. In England hatten die dogmatischen Streitigkeiten der vielgespaltenen Theologie schließlich bei vielen Gebildeten eine ähnliche Wirkung gehabt wie in Deutschland: es war der sog. Deismus entstanden, welcher mit der Schöpfungsoffenbarung und der Ethik auskommen zu können meinte. So wurden denn jene Ideen, die ursprünglich durchaus christlich religiös gewesen, jetzt deistisch gefärbt. Aber auch so gelangten sie nicht auf direktem Wege nach Deutschland, sondern wegen der Verspätung auf einem Umwege über Frankreich.

Hier, auf dem Boden der römisch-katholischen Kirche, konnte der innerlich fromme englische Deismus sich nicht mehr halten: an seine Stelle trat meistens entweder ein blasierter Indifferentismus oder der religionsfeindliche Materialismus. So waren es Gärungselemente der buntesten Mischung, aus denen die deutsche Kulturbewegung des 18. Jahrhunderts hervorging: germanische Geradheit, Mißfallen an den dogmatischen Streitereien, Unwillen über die theologische Verketzerungssucht, alt niederländisch-englische Freiheitsideen, neu-englischer Deismus und endlich französischer Nihilismus. Groß konnte die Einigkeit in dieser „unsichtbaren" Zukunftskirche oder Geistesrepublik natürlich nicht sein, jedenfalls mehr beim Aufräumen als beim Aufbauen. Soweit man einig war, hießen die desideria in der Religion: Toleranz; in der Pädagogik: Aufklärung; in der Wissenschaft: freie Forschung; in der Kunst: weg mit der Künstelei, zurück zur Natur; in der Volkswirtschaft: Gewerbefreiheit, Handelsfreiheit, Verkehrsfreiheit; in der Politik: Teilnahme der aufgeklärten Stände an der Gesetzgebung, dazu Preßfreiheit, Versammlungsfreiheit u. s. w.; in der Ethik verfiel man leider meistens in die Glückseligkeitslehre, nicht ohne Schuld der Theologen.

Unleugbar hat diese liberale Geistesrichtung allmählich auf dem Kulturgebiete bedeutende Erfolge erzielt. Ich will nur an zwei derselben

erinnern, die allein schon durch persönlichen Fleiß zu erlangen waren. Das eine ist die am Ausgange jenes Jahrhunderts eintretende klassische Blütezeit der deutschen Litteratur. Luthers Bibelübersetzung hatte zwar den Grund dazu gelegt, allein der sprachliche Stil war seitdem immer mehr zurückgegangen und nicht am wenigsten in der Theologie. Das andere ist der Aufschwung der Philosophie. Erst seit dem Auftreten des Liberalismus kann man von einer deutschen Philosophie sprechen, und diese deutsche ist auch die erste und einzige selbständige Fortbildung der altgriechischen Philosophie gewesen und bis heute geblieben.

Auf den übrigen Gebieten z. B. in der Politik, in der Pädagogik u. s. w., wo teils äußere Hemmnisse zu überwinden, teils auch äußere Mittel nötig waren, konnten die Früchte selbstverständlich nur sehr langsam reifen. Zu diesen Strebezielen gehörte auch dasjenige, welches mit unserm besprochenen falschen Dogma zusammenhängt: Die Religionsfreiheit. Dieses kirchenpolitische Problem hat der Liberalismus unausgesetzt im Auge behalten; es war ja eigentlich sein ursprünglichstes gewesen. Was er hier erstrebte, hat er schließlich ebenfalls erreicht, freilich erst nach mehr als einem Jahrhundert, nachdem zuvor die revolutionären Stürme von 1789, 1830 und 1848 über Staat und Kirche dahin gebraust waren. In Deutschland wie in allen andern überwiegend protestantischen Ländern Europas ist jetzt in der Staatsverfassung die allgemeine Religions- und Kultusfreiheit proklamiert, selbst schon in einigen römisch-katholischen.

2. Durch diese Principien ist das Problem nicht gelöst.

Kann nun hier das kirchenpolitische Problem als wirklich gelöst gelten? Der Liberalismus sieht es so an. In Wahrheit ist es nur in der Weise gelöst, wie man einen schmerzenden Zahn dadurch kuriert, daß man ihn ausreißt. Schmerzen kann derselbe allerdings jetzt nicht mehr; allein er kann auch keine Dienste mehr leisten. Die beste, die richtige Lösung ist also jene liberalistische offenbar nicht. Wo liegt der Fehler? Die Liberalen waren allesamt darin einig, daß die aus dem berüchtigten falschen Dogma der Theologen hervorgegangenen und immer wieder neu hervorgehenden Verfolgungen Andersglaubender ein großer moralischer Schandfleck der Menschheit seien, mit denen darum ein für allemal ein radikaler Garaus gemacht werden müßte. Im übrigen gingen ihre Motive weit auseinander. Die einen wünschten die religiöse Freiheit im Interesse der echten Religiosität; die andern, die irreligiösen, wünschten dieselbe im Interesse ihrer eigenen Religionslosigkeit. Dieweil man nun in dem positiven Ziele nicht einig war, so konnte das vereinbarte Mittel in diesem Betracht nur einen negativen Charakter an sich tragen; wie denn

der Freiheitsbegriff eigentlich nur etwas Negatives bezeichnet, nämlich einen leeren Platz, den jeder gebrauchen mag, wie es ihm gut dünkt. Es fehlt also das korrelate Positive, d. i. eine solche Maßregel, welche genügend verbürgt, daß der leere Platz nicht in gemeinschädlicher oder gemeingefährlicher Weise gebraucht wird. Jetzt sind die Religionsgemeinschaften allerdings frei, aber dem Staate sind, ihnen gegenüber wie in noch anderer Richtung, stark die Hände gebunden. Wie früher bereits gezeigt wurde, ist dieser Fehler daher entstanden, daß dem Liberalismus die Bedeutung der Ethik sowohl in ihrem Verhältnis zur religiösen Dogmatik wie zur Gesellschaft überhaupt nicht völlig klar war und er daher nicht wußte oder nicht bedachte, daß nur die Dogmatik bedingungslos freigegeben werden darf, nicht aber die Ethik. In der Kirchenpolitik ist der Staat die Ketzerfrage zwar los; dafür hat er jetzt vier neue Qual-Fragen, denen er obendrein mit vielfach gebundenen Händen gegenüber steht.

Da haben wir vorab das Verhältnis zur römischen Kirche, das eben nur durch die Mängel ihrer theologischen Ethik schwierig wird. Davon war oben schon die Rede. Auch das Verhältnis zur evangelischen Kirche dürfte mutmaßlich schwieriger werden, sobald dieselbe ihre Presbyterial- und Synodalverfassung völlig ausgebaut hat, weil auch ihre theologische Ethik noch an bedenklichen Mängeln leidet, wie z. B. das besprochene bösartige Dogma beweist. Zum dritten kommt das Verhältnis zur jüdischen Religion in Betracht. Daß die Judenfrage noch nicht vollständig gelöst ist, zeigt die bekannte antisemitische Bewegung und allem Anschein nach dürfte sie den Staatsmännern noch manchmal den Kopf heiß machen.*) Der Grund der Mißlichkeiten und Schwierigkeiten liegt hier genau da, wo er auch bei der römischen und der protestantischen Kirche liegt, nicht in der Dogmatik, sondern in den Mängeln der Ethik. An den Mängeln der jüdischen Ethik ist aber das Alte Testament so wenig schuld, als bei der römischen und protestantisch-theologischen Ethik das Neue Testament; schuld ist dort wie hier die scholastische Methode. Ein Dichter, der nach dem Muster des Schillerschen Pathos Reime schmiedet, erreicht damit noch nicht die Schillersche Klassicität. „Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig."

Dazu kommt viertens das Verhältnis des Staates zur Socialdemokratie. Selbstverständlich denke ich nicht an die technisch-volkswirtschaftliche Seite der socialen Frage (d. i. der wirtschaftlichen Lage des vierten Standes), sondern lediglich an die Stellung des Staates zur socialdemokratischen Partei, deren führende Glieder mit ihrer Presse offenbar

*) Dies wurde schon vor etwa 6 Jahren geschrieben! D. H.

eine Lehrkörperschaft bilden, also auch eine Art von Kirche, die Volkskirche der offenen Religionslosigkeit. Das Gefährliche dieser Partei liegt ebenfalls nicht in ihrer Dogmatik, d. i. in ihrer volkswirtschaftlichen Doktrin, wie phantastisch dieselbe auch lauten möge, sondern in den Fehlern ihrer Ethik, d. h. was sie Ethik nennt.

Die Socialdemokratie steht auf dem Standpunkte des nackten Eudämonismus: sie erkennt also keine wirkliche Ethik an; die Begriffe Pflicht, Sünde, Gewissensbisse sind ihr veraltete Ausdrücke. An Stelle der Pflicht steht bei ihr der Naturtrieb nach Wohlsein, wobei also das Dawiderhandeln nur als Thorheit beurteilt werden kann; von Reue im sittlichen Sinne weiß sie nichts. Alle Mittel, um ihre Wünsche und Doktrinen durchzusetzen, sind ihr demnach recht, wenn sie nur zum Ziele führen. Hier ist somit der bewußte und erklärte offene Krieg wider die auf die Ethik gegründete Gesellschaft in ihrer eigenen Mitte, und eine Kriegführung, die bei ihren Anschlägen und Sprengmitteln nur das Eine zu bedenken hat, ob sie glücken oder mißglücken. Daß es der bestehenden Gesellschaft darob auf die Dauer recht heiß werden muß, liegt auf der Hand. Die christlichen Kirchen können hier wenig helfen; denn die wirksame Hülfe wider diese sociale Revolutionslehre würde darin bestehen müssen, daß man ihre Quelle zu verstopfen, d. i. den Eudämonismus zu widerlegen weiß. Die Kirchen haben aber keine rationelle, sondern nur eine theologische Ethik, und sind daher völlig außer stande, den Eudämonismus zu widerlegen. Und der Staat? Indem er auf den Rat des Liberalismus die allgemeine Religionsfreiheit bedingungslos proklamierte, hat er mit der Dogmatik auch die theologische Ethik frei gegeben; ist nun die theologische Ethik frei, so ist es auch die Ethik überhaupt. Er steht also der social-demokratischen Lehrkörperschaft mit stark gebundenen Händen gegenüber; denn da er nur mit dem allgemeinen Strafgesetze wider sie vorgehen kann, so werden nur die straffälligen Handlungen getroffen und etwa noch die direkt aufrührerischen Lehren, nicht aber die eudämonistische Grundlage, aus der jene Handlungen und Lehren herstammen. Diese Grundlehre kann dagegen nach Herzenslust ungestört für sich Propaganda machen und dann abwarten, bis sie Anhänger genug hat, um entschlossen zur Aktion übergehen zu können.

Da sehen wir also, wie weit der Liberalismus das kirchenpolitische Problem der Religionsfreiheit gelöst hat. Die Ketzerverfolgungen sind allerdings glücklich beseitigt; das wird sein unbestrittenes Verdienst bleiben. Dafür aber sind vier neue Probleme erwachsen, die der Staat lösen soll, wobei nicht nur guter Rat teuer ist, sondern denen er obendrein mit stark

gefesselten Händen gegenüber steht. Dazu duldet das social-demokratische Problem keinen Aufschub.

In welche schlimme Sackgasse der Staat geraten ist, wird aber erst dann recht zum Bewußtsein kommen, wenn die Lösung dieser vier neuen Aufgaben ernstlich in Angriff genommen werden soll. Denn um die Ethik der Religionsgemeinschaften und der social-demokratischen Lehrkörperschaft zur Prüfung vorfordern zu können, müßte er eine anerkannte rationelle Ethik besitzen. Die ist aber als allgemein anerkannte nicht vorhanden; und die Staatsmänner werden sich selbst sagen müssen, daß sie sich um deren Ausbildung und Verbreitung nicht sonderlich bekümmert haben. So ergäbe sich also die Frage, wie man eine rationelle Ethik, die genugsam gekannt und anerkannt ist, bekommen soll. Das wäre dann ein fünftes Problem.

Und endlich: um diese Ethik, wenn sie da wäre, handhaben zu können, müßte der Staat zuvor seine Hände wieder frei haben. Wie will er das, wie die Lage der Dinge jetzt ist, fertig bringen? Das wäre also ein sechstes Problem; und dieses sechste dürfte trotz seiner Einfachheit doch in praxi das allerschwierigste sein. Denn vorab würden die Orthodoxen aller Kirchen jetzt unter Beihülfe der politischen Konservativen und des Centrums mit Hand und Fuß widerstreben, da sie die Prüfung ihrer theologischen Ethik scheuen, und die erlangte Freiheit nicht der Gefahr der Beschränkung aussetzen wollen; desgleichen die orthodoxen Juden, aus denselbigen Gründen; desgleichen die Anhänger des Eudämonismus, deren Zahl nicht nur in der Socialdemokratie, sondern auch unter den religiös „freisinnigen" Christen und Juden Legion ist. Wo soll nun die nötige Majorität herkommen, zumal auch viele der übrigen Liberalen anfangs bedenklich sein werden? Man sieht also, der Staat sitzt derartig in der Sackgasse fest, daß ein Herauskommen weder nach vorwärts noch nach rückwärts in absehbarer Zeit mehr möglich ist. Das hat der gutgemeinte kirchenpolitische Rat des Liberalismus zu stande gebracht. —

Die orthodoxen Theologen der verschiedenen christlichen Kirchen samt ihren politisch konservativen Verbündeten haben übrigens kein Recht dieser Staatsnot gegenüber sich in Unschuld die Hände zu waschen. Sie selber wissen am besten, daß die Beseitigung der Ketzerverfolgungen lediglich das Verdienst der Liberalen ist. Dem liberalen Gedanken der allgemeinen Religionsfreiheit haben sie immer nur ein bloßes Nein entgegengesetzt, aber nie sich bemüht, den richtigen Weg zur Lösung dieses kirchenpolitischen Problems zu ermitteln; sie sind eben nur anti-liberal gewesen, nicht wahrhaft konservativ. Wäre ihr vermeintlicher Konservatismus ein echter und positiver gewesen, so würden sie zum wenigsten sich beeilt haben, die

rationelle Ethik ausbilden und verbreiten zu helfen, da der Staat nur auf diesem Boden seine Pflicht erfüllen und den verschiedenen religiösen Ansichten gerecht werden kann.

Noch eine andere Seite der liberalistischen Kirchenpolitik darf nicht unerwähnt bleiben. Der Grundgedanke der Liberalen war der, daß niemand um seines Glaubens willen gedrückt werden sollte. Gleichwohl ist auch von liberaler Seite wiederholt ein solcher intoleranter Druck ausgeübt worden. So z. B. bei Einführung der protestantischen Union und der neuen Kirchenagende, namentlich in Schlesien. Die dortigen sogen. Altlutheraner glaubten gewissenshalber diese Neuerungen nicht annehmen zu dürfen, und wollten lieber aus der Landeskirche austreten oder aber nach Amerika auswandern. Beides wurde ihnen von der Kirchen- und Staatsbehörde auf lange Zeit erschwert. Die einzelnen Drangsalierungen will ich nicht aufzählen. Die Kirchen- und Staatsoberen, welche dabei hervorragend thätig waren, standen im Rufe großer Freisinnigkeit. Auch ist mir nicht bekannt, daß die liberale Presse damals die Bedrückung der Altlutheraner gerügt habe, wie sie doch nach ihrem kirchenpolitischen Grundsatze hätte thun müssen. — Ein zweites ebenso bekanntes Beispiel liegt vor in der von liberaler Seite eifrig betriebenen Einführung der obligatorischen Simultanschule, namentlich in den sechziger und siebziger Jahren. Wer diese Schulform für seine Kinder wünscht, dem mag sie werden; aber die Ethik erlaubt nicht, dieselbe auch denjenigen Eltern aufzunötigen, welche sie gewissenshalber nicht gut heißen dürfen und sie darum nicht wünschen. Dieses Aufnötigen kann um so weniger erlaubt sein, da der simultane Lehrplan, welcher den erziehlich wichtigsten Lehrgegenstand von den übrigen Fächern absondert, pädagogisch unvollkommener ist als der einheitliche der Konfessionsschulen. Und endlich: wie reimt sich solches Aufnötigen in Gewissenssachen mit der von der liberalen Partei so laut proklamierten Idee der Gewissensfreiheit? Was die Freunde der Simultanschulen an guten Zielen im Sinne hatten, läßt sich auf anderem Wege erreichen und zwar sicherer und dazu ohne Bedrückung des Gewissens anderer und ohne Verletzung des eigenen. — Es sei an diesen beiden Beispielen genug, obwohl sich ihrer leichtlich noch viel mehr anführen ließen. Sie zeigen, daß die Liberalen wiederholt dasselbe sich haben zu Schulden kommen lassen, was sie an den kirchlich Konservativen so scharf tadeln. Beide Parteien halten sich für berechtigt, Andersglaubende jeweilig bedrücken zu dürfen, nur sehen die einen diese Berechtigung darin, daß ihre eigenen religiösen Ansichten orthodox sind, die anderen darin, daß dieselben freisinnig heißen. So ergiebt sich also die überraschende Thatsache, daß das besprochene böse Dogma sogar inmitten des Liberalismus noch zahlreiche An-

hänger hat und zwar bis auf den heutigen Tag. Das ist denn ein Beweis, daß auch die Ethik dieser Liberalen noch sehr der Korrektur bedarf. Oder sollte es vielleicht ein Zeichen sein, daß ihrer viele in Übereinstimmung mit den Socialdemokraten dem Eudämonismus huldigen? Dann wäre freilich an jenen Bedrückungen nichts zu verwundern; denn beim Eudämonismus sind bekanntlich alle Mittel erlaubt, wenn sie zum Ziele führen.

So steht es auf dem kirchenpolitischen Gebiete um das falsche Dogma in der Gegenwart. Ob die konservativen Theologen in der Mehrzahl dasselbe grundsätzlich verwerfen, bleibt danach sehr zweifelhaft; die Thatsachen sprechen eher für das Gegenteil.

III. Die bösen Folgen in Bezug auf das Lehrgebiet.

Nunmehr müssen wir noch auf einem dritten Gebiete nach den Konsequenzen und Folgen jenes unseligen Irrtums uns umsehen, auf dem der Unterweisung (in Predigt und Jugendunterricht). Da dies das Hauptarbeitsfeld der praktischen Theologie ist, so läßt sich im voraus vermuten, daß das falsche Dogma, wofern es noch in irgend einem Maße in Geltung steht, gerade hier vornehmlich seine verderbliche Rolle spielt. So verhält es sich in der That. Es hängt dies damit zusammen, daß jener alte Irrtum, wie wir wissen, in einer verkehrten Auffassung und Handhabung des Wortes „Glaube" liegt, und daß dieses Wort gerade dasjenige ist, welches in der theologischen Lehrsprache am häufigsten vorkommt. So wird sich also auch häufig Gelegenheit bieten, den schlimmen Einfluß jener Giftquelle, falls sie noch da ist, zu entdecken. Namentlich sind es gewisse stereotyp gewordene Redeformeln, in denen dieser Einfluß sich kund giebt. Es wird genügen, einige der bekanntesten vorzuführen. Ob aus solchen Redewendungen ohne weiteres geschlossen werden darf, daß das Dogma von der Glaubenspflicht wirklich noch Geltung hat, oder ob es bloß unerkannte Nachwirkungen des alten Übels sind, bleibe einstweilen dahingestellt.

1. Die Formel vom „Gefangennehmen der Vernunft unter den Glauben".

Ein hervorragendes Beispiel ist die bekannte Formel: „man müsse seine Vernunft gefangen nehmen unter den Gehorsam des Glaubens." Sie kommt von jeher in den Predigten und Schriften der positiv-christlichen Richtung so häufig vor, daß sie jedermann so gut auswendig weiß wie die zehn Gebote. Daher schreibt es sich auch, daß

sie gegnerischerseits unter der bekannten Bezeichnung „sacrificio dell' intelletto" förmlich zum Sprichwort werden konnte. In jener Formel haben wir das böse Dogma nicht etwa verhüllt, sondern nackt und bloß vor uns. Ob es nun die heilige Schrift ist, vor der die Vernunft sich beugen soll — wie man auf protestantischer Seite lehrt — oder aber die infallible Kirchenlehre, wie römischerseits gefordert wird, macht für unsere Erwägung keinen Unterschied; genug, beide Teile behaupten übereinstimmend, es gebe eine Autorität auf Erden, der gegenüber die Vernunft auf jede Prüfung verzichten müsse.

Natürlich verstehen wir unter „Vernunft" nicht das, was ein beliebiges Individuum an Kenntnissen und Einsichten besitzt; auch nicht das, was etwa der gescheiteste Kopf weiß und versteht; überhaupt nicht irgend eine Summe oder ein Maß persönlicher Intelligenz und wäre es die Intelligenz aller Menschen zusammengenommen; sondern lediglich die logischen und sachlichen Kriterien der Wahrheit, wozu denn in erster Linie die Gesetze der Logik gehören. Was nun in allen weltlichen Dingen gilt, auch im Sinne aller Theologen, daß man nämlich beim Glauben und Nichtglauben nach jenen Kriterien sich richtet, danach die Ansichten sorgfältig prüft, nur auf Grund solcher Prüfung sich entscheidet, und ein prüfungsloses, leichtfertiges Annehmen oder Verwerfen bei einem denkfähigen Manne für einen unmoralischen Leichtsinn hält, — das soll alles auf dem religiösen Gebiete nicht gelten; hier soll einer von der Kirche angenommenen Autorität gegenüber das „Gefangennehmen" der Vernunft, d. i. das Nichtachten der Wahrheitskriterien, moralisch geboten sein, mithin das Prüfenwollen Sünde sein, und das möglichst leichtgläubige Zustimmen ein gutes Werk, ein Verdienst, eine Tugend heißen. Doch die Verkehrtheit dieses weltberüchtigten theologischen Dogmas wurde früher bereits genügend ans Licht gestellt; auf seinen Inhalt brauchen wir daher hier nicht weiter einzugehen. Die Einkleidung, in welcher dasselbe in der obigen Formel auftritt, bietet dagegen eine Seite, die eine nähere Besichtigung verdient. Sie ist wirklich interessant, freilich nur im pathologischen Sinne.

Diejenigen, welche die Formel vom „Gefangennehmen der Vernunft" zu gebrauchen pflegen, berufen sich nämlich auf den Apostel Paulus. Dem äußern Wortlaute nach kommen die betreffenden Ausdrücke in der That in einem seiner Briefe vor (2. Kor. 10, 5). Wie aber ein lesekundiger Mann aus diesen apostolischen Worten den Sinn jenes unheilvollen Dogmas hat herauslesen können, ist schlechterdings unerfindlich; denn in ihrem Zusammenhange sagen sie nicht nur etwas ganz anderes, sondern sogar das gerade Gegenteil. Es wird sich lohnen, dies mit einigen Worten nachzuweisen.

Paulus spricht nicht davon, daß er seine eigene Vernunft gefangen

genommen habe, auch empfiehlt er andern nicht, ihre eigene Vernunft gefangen zu nehmen; sondern er berichtet auf Grund seiner Erfahrung, daß die in der heidnischen und jüdischen Welt herrschenden Ansichten und Theorien, welche dem Evangelium abgeneigt sind, durch die christliche Mission für dasselbe gewonnen werden können. Wie geschieht nun dieses „gewinnen"? Selbstverständlich durch belehrendes Überführen, also durch Überzeugen. Wird das Belehren und Verhandeln, weil eine gegnerische Ansicht gegenübersteht, bildlich als ein Kampf gedacht, so gebraucht man wohl anstatt der eigentlichen Ausdrücke: überführen, überzeugen, gewinnen u. s. w. — die dem Bilde entsprechenden: überwinden, besiegen, gefangennehmen u. s. w. Die gegnerische „Vernunft" (oder eigentlich Unvernunft) „gefangen nehmen" heißt also nichts anderes als: den Gegner überzeugen oder durch Überzeugung gewinnen. — Doch sehen wir die betreffende apostolische Stelle und ihren Zusammenhang noch etwas genauer an, damit der Kontrast mit jener verkehrten Auslegung in seiner vollen Schärfe hervortrete.

Im Eingange des Kapitels (V. 1) spricht der Apostel anscheinend ein Tadelsurteil über sich selbst aus: „Der ich persönlich unter euch geringe (schüchtern) bin, abwesend aber dreist gegen euch." So wurde ihm nämlich von übelwollenden Zungen nachgesagt, wie aus V. 10 zu ersehen: „denn die Briefe, spricht man, sind schwer und stark, aber die Gegenwärtigkeit des Leibes (das persönliche Auftreten) ist schwach und die Rede verächtlich." Hier haben wir schon einen Punkt, wo der Leser sich vor einem schlimmen Mißverständnis in acht nehmen muß, — vor dem Mißverständnis nämlich, als ob das Auftreten des Apostels und seine ganze Persönlichkeit wirklich an sich unansehnlich, unkräftig und wenig imponierend gewesen wären. Es würde dies auch zu dem bekannten großartigen Erfolge seines Wirkens schlecht stimmen. Paulus redet allerdings mitunter so, als ob er jene und ähnliche Tadelsurteile über sein öffentliches Auftreten und seine Persönlichkeit anerkenne; allein er thut dies in einem Sinne, den die Kritiker nicht zu fassen vermochten. Wie er redete, handelte und sich benahm, nämlich allerwege schlicht, einfach, anspruchslos, ohne rhetorischen Prunk u. s. w., das geschah nicht darum so, weil er durch irgend welche Mängel seiner beruflichen Ausrüstung nicht anders gekonnt hätte, sondern weil er es grundsätzlich so wollte. Über diese leitenden Grundsätze geben seine Briefe an vielen Stellen genaue Auskunft. Nach der Manier der damaligen griechischen Philosophen mit Redekünsten zu brillieren und mit hoher Weisheit zu prahlen, war in seinen Augen schon ohnehin mit der moralischen Würde des Evangeliums schlechterdings unverträglich. Auf den Beifall des Modegeschmacks leistete

er daher von vornherein Verzicht (vgl. die bezüglichen Äußerungen darüber 1. Kor. Kap. 1 u. 2). In diesem Sinne konnte er denn auch sagen (2. Kor. 11, 6): „er sei ein Laie in der Rhetorik“ nämlich in derjenigen, die sich selber gefallen will. Aber der Hauptgrundsatz, der sein Wirken und Benehmen bestimmte, war doch noch etwas ganz anderes. Es ist ein moralisch-pädagogischer, der schwierigste und darum der bedeutungsvollste, den es in der Pädagogie und Seelsorge giebt.

Hören wir, wie er darüber sich ausspricht und dessen verschiedene Anwendungsweise andeutet. So beginnt unser Kap. 10: „Ich ermahne euch aber durch die Sanftmut und Gelindigkeit Christi;“ — es ist also das Beispiel seines sanftmütigen und demütigen Meisters, was er sich bei seinem Lehren und Ermahnen zur Richtschnur genommen hat. Weiter (1. Thess. 2, 7): „Wir hätten uns wohl mögen ein Gewicht (Ansehen) geben als Christi Apostel; aber wir sind milde (demütig dienend) gewesen in eurer Mitte, gleich wie eine säugende Mutter ihre Kinder pfleget.“ Wie man sieht, spielt der „Amtsbegriff“, auf den die scholastische Theologie so viel Wert zu legen pflegt, beim Apostel keine Rolle. Es fällt ihm nicht ein zu sagen: weil ich als berufener Apostel spreche, so müßt ihr eure Vernunft gefangen nehmen und mir aufs Wort glauben. Weiter (2. Kor. 5, 11): „Dieweil wir denn wissen, daß der Herr zu fürchten ist, verfahren wir schön mit den Leuten,“ — d. h. so, daß sie Vertrauen zu uns fassen. Und (Kap. 11, 7): „Habe ich unrecht gethan, daß ich mich erniedriget (nämlich durch eigne Arbeit ernährt) habe, auf daß ihr erhöhet würdet?“ Weiter (1. Kor. 9, 19—23): „Denn wiewohl ich frei bin von jedermann, habe ich mich doch jedermann zum Knechte gemacht, auf daß ich ihrer mehr gewinne. Den Juden bin ich geworden ein Jude, auf daß ich die Juden gewinne. Denen, die ohne Gesetz sind, bin ich als ohne Gesetz geworden, auf daß ich die, so ohne Gesetz sind, gewinne. Den Schwachen bin ich geworden als ein Schwacher, auf daß ich die Schwachen gewinne. Ich bin allen alles geworden, auf daß ich ja allerwege etliche selig mache.“

Der evangelisch-pädagogische Grundsatz, der alles Thun und Reden des Apostels regelte, liegt somit klar vor. Es ist der, den er dem Beispiele Christi entnommen hatte: dem Standpunkte der Hörer, wie gegnerisch oder wie niedrig er sein mochte, möglichst nahe zu kommen suchen; — nicht den Hörern viel zuzumuten oder gar etwas zuzumuten, was sie nicht leisten konnten, sondern sich selbst viel zuzumuten; — nicht Vertrauen zu fordern, sondern Vertrauen zu erwecken durch Sanftmut, Milde und Zartheit, durch Selbstverleugnung und Selbsterniedrigung in allerlei Weise; — nicht eine Amtsautorität zu beanspruchen, der

jedermann sich ohne weiteres unterwerfen müsse, sondern lieber sogar die abfälligen Urteile kritischer Zungen geduldig über sich ergehen lassen, als ob sie recht hätten; — nicht mit Hülfe rhetorischer Künste zu überreden, sondern durch klare Darlegung der Wahrheit zu überzeugen; — kurz, wie der Apostel an einer andern Stelle summarisch sagt (Röm. 15, 1. 2): „Wir aber, die wir stark sind, sollen der Schwachen Gebrechlichkeit tragen und nicht Gefallen an uns selber haben, sondern ein jeglicher unter uns suche dem Nächsten zu gefallen zum Guten, zur Besserung."

Die persönlichen Eigenschaften, aus welchen ein solches Missionieren hervorging, sind, wie man sieht, nicht „Schwachheiten", nicht Zeichen einer unbedeutenden Persönlichkeit, sondern gerade umgekehrt Zeichen der Stärke, Charakterzüge eines auserwählten Rüstzeuges, Kräfte seltenster Art. Wie die großartigen Erfolge dieses Missionierens dazu stimmen, sagt sich von selbst. In diesem Lichte wird nun auch die fragliche Äußerung des Apostels und ihr Gegensatz zu der verkehrten Auslegung durchsichtig klar. Wie in 1. Kor. Kap. 1, wo er seine Predigt eine „thörichte" nennt im Sinne des jüdischen und griechischen Modegeschmacks, dann aber doch behauptet, das Wort von Christo sei nichtsdestoweniger wirkliche Weisheit, nämlich göttliche, die weiser sei als die Menschen, und sei wirkliche Kraft, nämlich göttliche, die stärker sei als die Menschen, — so ähnlich an unserer Stelle 2. Kor. Kap. 10. Nachdem er hier eingangs die abschätzigen Urteile über sein persönliches Auftreten erwähnt hat, fährt dann die Rede fort: „Ob wir wohl im Fleisch wandeln, so streiten wir doch nicht nach fleischlicher Art, denn die Waffen unseres Kampfes sind nicht fleischlich, sondern (und zwar eben darum) mächtig vor Gott, die Verschanzungen (wider die Wahrheit in den Seelen der Menschen) niederzureißen; indem wir (wie die thatsächlichen Erfolge zeigen können) verstören alle Anschläge und alle Anmaßung, welche sich wider die Erkenntnis Gottes erhebt, und nehmen gefangen alle (entgegenstehenden) Ansichten unter den Gehorsam Christi," — d. h. wir überführen sie ihres Irrtums, und überzeugen sie von der Wahrheit des Evangeliums, und gewinnen sie so für den freiwilligen Gehorsam, in der Nachfolge Christi. — Wie der Leser sieht, spricht also der Apostel das schnurgerade Gegenteil aus von dem, was jene scholastische Formel der Autoritätsmethode ihn sagen läßt. Denn nach dieser Formel soll Paulus meinen, die christliche Theologie sei wissenschaftlich so schwach, so ohnmächtig, so ungewehrt, daß sie mit den entgegenstehenden Theorien nicht fertig zu werden wisse, sie könne daher nichts weiter thun, als den Gegnern kommandierend zuzurufen, sie sollten freiwillig die Waffen strecken; gehorchten dieselben diesem autoritativen

Kommando, dann sei der Kampf gewonnen, gehorchten sie nicht, dann sei freilich hier nichts mehr zu machen, und die Theologie dürfe nunmehr an dieser Stelle ihre Mission als erfüllt ansehen. In Wahrheit aber meint und sagt der Apostel: die christliche Theologie, wie er sie lehre, sei mächtig genug und müsse es sein, alle entgegenstehende Ansichten und Gedankensysteme, gleichviel woher sie stammen, zu überwinden, d. i. sie ihres Irrtums zu überführen und von der Wahrheit des Evangeliums zu überzeugen. Er sagt sogar ausdrücklich: „alle“ entgegenstehenden Theorien, läßt also keine Ausnahme zu. Freilich spricht er vorsichtig, nur von Theorien, nicht von den Personen; denn er weiß nur zu gut, daß die Personen gar oft aus Trägheit oder Stolz oder aus irgend welchen andern unmoralischen Beweggründen nicht geneigt sind, die Wahrheit ruhig, aufmerksam und bis zu Ende anzuhören, kurz, sich nicht überzeugen lassen wollen, und daß gegen einen widrigen Willen alle theoretischen Gründe machtlos sind. Allein bezüglich der gegnerischen Ansichten als solcher spricht er so, wie wir gehört haben.

Wie möchte dem Apostel wohl zu Mute geworden sein, wenn ihm jemand die wohlfeile Autoritätsmethode der scholastischen Theologie empfohlen hätte, wodurch er aller der Sorgen, Mühen und Selbstverleugnungen, um an den Standpunkt der verschiedenartigen Hörer herankommen zu können, überhoben gewesen wäre?

2. Die Formel vom „Kindlichglauben“.

Betrachten wir jetzt eine zweite verkehrte Formel beim Reden vom Glauben, die nicht minder häufig gebraucht wird. Es ist die: man müsse „kindlich glauben“. Es giebt allerdings Fälle, wo diese Mahnung in einem gewissen näher zu bezeichnenden Sinne für zulässig gelten kann. Diese teilweise Zulässigkeit mag mit dazu beigetragen haben, daß nicht erkannt wurde, wie jene Formel in allen übrigen Fällen, wo sie ebenfalls gebraucht wird, ganz und gar verkehrt ist. In unserer Betrachtung der verkehrten Anwendung werden wir die zulässige Anwendung an ihrer Stelle schon von selbst kennen lernen; es wird daher nicht nötig sein, dieselbe hier vorweg gesondert zu besprechen.

Wie leicht zu erkennen ist, hat die Formel vom „kindlichen Glauben“ vornehmlich den Zweck, dem Zweifel zu Hülfe zu kommen. Nun giebt es aber zweierlei Zweifel, und sie sind grundverschieden. Es hängt dies damit zusammen, daß die religiöse Gesinnung, wie früher gezeigt wurde, zwei Seiten hat: die theoretische oder Erkenntnisseite und die praktische oder Willensseite. Auf der theoretischen oder Erkenntnisseite haben wir zwei Bestandteile unterschieden: das ethische Wissen und das dogmatische.

Da das ethische Wissen, wofern es rationell erworben ist, Evidenz hat, so findet hier das Wort „Glaube" keine Anwendung. Beim dogmatischen Wissen nennt man das Überzeugtsein „glauben", weil in der Begründung immer eine kleinere oder größere Lücke bleibt, also die volle rationelle Evidenz nicht erreicht wird. Das wäre also der theoretische Glaube. — Auf der praktischen Seite der religiösen Gesinnung handelt es sich um die Erfüllung der moralischen Pflichten. Sobald die theoretisch-dogmatische Glaubensüberzeugung feststeht, treten hier zu den Pflichten gegen den Nächsten auch die religiösen Pflichten, zu denen namentlich das Vertrauen zu Gott gehört. Weil dieses Vertrauen als Pflicht empfunden wird, so unterliegt dasselbe auch der moralischen Beurteilung; es kann aber nur dann als Pflicht empfunden werden, wenn die theoretisch-dogmatische Glaubensüberzeugung zuvor feststeht, wie ja auch beim Freundschaftsverhältnis erst dann die moralische Pflicht des Vertrauens entsteht, wenn der Freund als wohlgesinnt und treu erkannt ist. Die Worte „Glaube" und „Vertrauen" haben etwas Verwandtes und werden darum mitunter ohne weiteres als synonym gebraucht. Nach dieser Sprechweise würde dann jenes pflichtmäßige Vertrauen zu Gott der praktische Glaube genannt werden können. Wichtiger als die Verwandtschaft ist der Unterschied der beiden Begriffe. Das theoretisch-dogmatische Glauben oder Fürwahrhalten bezieht sich auf Urteile, Behauptungen, Lehrsätze oder wie man es nennen will. Das praktische Vertrauen gilt stets nur einer Person. Jenes bildet den zweiten Bestandteil der religiösen Gesinnung; dieses gehört zum dritten Bestandteile. Jenes ist ein intellektueller Akt und kann darum als solches nicht Gegenstand einer moralischen Beurteilung sein; dieses dagegen wird als eine Pflicht anerkannt und unterliegt darum der moralischen Beurteilung. Das ergäbe also einen vierfachen Unterschied.

Wie es nun zweierlei Glauben giebt, (wofern das praktische Vertrauen auch „Glaube" heißen darf,) so muß es auch zweierlei Zweifel geben: theoretischen und praktischen. Selbstverständlich werden die dortigen vierfachen Unterschiede sich auch hier finden.

Auf der Seite des theoretisch-dogmatischen Glaubens rührt der Zweifel daher, daß die intellektuellen Bedingungen des Überzeugtwerdens nicht vollaus erfüllt sind, also der Intellekt nicht befriedigt ist, genauer gesagt: daß die Begründung nicht stark genug ist, um den nicht-begründeten Teil des Gedankens mittragen zu können. Der theoretische Zweifel kann also nur gehoben werden durch Verstärkung der objektiven und subjektiven Gründe. — Auf der Seite des praktischen Vertrauens ist der Zweifel eine Willensschwäche. In guten Tagen wird diese Schwäche nicht merkbar; sie tritt

aber dann ans Licht, wenn Gefahr oder Not hereinbricht. Was hier die Pflicht fordert, nämlich Gott durch Vertrauen zu ehren, d. i. Mut zu behalten, auf die erbetene Hülfe zu hoffen und im schlimmsten Falle, wenn die erhoffte Hülfe doch nicht eintritt, sich in Gottes heiligen Willen still zu ergeben und mit Hiob zu sprechen: „Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen, der Name des Herrn sei gelobet," — das eben kann der praktisch Angefochtene vielleicht nicht leisten; und daß er es nicht leisten kann, dieses Bewußtsein seiner moralischen Schwäche, das belastet jetzt sein Gemüt mit einem neuen Druck. Wie man sieht, ist für diese Schwäche das Wort „Zweifel" eigentlich nicht der richtige Name; zutreffender würde das Wort „Verzagen" sein. Möglicherweise kann dieses durch praktische Bedrängnis veranlaßte Verzagen die Folge haben, daß die theoretische Glaubensüberzeugung mehr oder weniger erschüttert wird — wie es bei Hiob durch vermehrte Trübsal zeitweilig geschah — oder gar zu Fall kommt. Allein erfahrungsmäßig tritt dies nur ausnahmsweise ein, da die Gründe, auf welche der theoretische Glaube sich stützt, ja nach wie vor gültig bleiben. Die Regel wird vielmehr dies sein, daß der theoretisch-dogmatische Glaube inmitten und trotz des praktischen Zagens und Verzagens stand hält zumal dann, wenn seine ethischen Wurzeln kräftig und gesund sind. Aber gerade dann ruft das Verzagen nicht selten eine Folge anderer Art hervor; es nimmt einen neuen, wesentlich veränderten Charakter an. Indem nämlich der Bedrängte, wie es bei einem recht gearteten Gewissen nicht anders sein kann, mit sich selbst ins Gericht geht, und nun außer den alten Sünden auch neue oder bisher übersehene ihm vor die Seele treten: so drängt sich ihm der Gedanke auf, um seiner vielen Verschuldungen willen sei diese Trübsal über ihn gekommen und eben darum fände sein Gebet keine Erhörung. Hat dieser vom verklagenden Gewissen angeregte Gedanke soweit Wurzel gefaßt, dann greift er häufig auch in das Gebiet der Erlösungslehre hinüber, und nun beginnt die tiefste, die specifisch christliche Anfechtung. Der Arme denkt, Gott habe sein gnädiges Angesicht von ihm abgewandt und wolle ihn seinem Schicksal überlassen; für alle anderen Menschen sei ja Gnade da, aber für ihn, der die vielen göttlichen Wohlthaten und Liebeszüge nie nach Gebühr zu Herzen genommen habe, der vielfach selbstgenüglich und in falscher Sicherheit, träge und leichtfertig dahingegangen, dessen Leben um und um verschuldet sei, für ihn, den schlimmsten der Sünder, könne es keine Gnade und Errettung mehr geben.

Da haben wir das praktische Zweifeln in seinen beiden Stufen. Wie hier deutlich zu erkennen ist, steht bei dieser Verdunkelung des Gemüts der theoretisch-dogmatische Glaube noch völlig fest, gleichviel ob das

Verzagen aus äußerer Not entspringt und demnach auf die göttliche Weltregierung sich bezieht, oder ob es aus Gewissensnot entspringt und dann auf die Erlösungsoffenbarung sich bezieht; ja dieses praktische Verzagen würde gar nicht da sein können, wenn der theoretisch-dogmatische Glaube nicht feststände. Was darin wie „Zweifel" aussieht, gilt nicht den objektiven göttlichen Offenbarungen, sondern dem subjektiven Anspruch der eigenen Person auf die dargebotene Gnade und Hülfe und ist vom Gewissen aus angeregt. Damit wird also bestätigt, was wir oben schon sagten, daß die praktischen Anfechtungen nach ihrem Ursprung und Wesen etwas ganz anderes sind als die theoretisch-dogmatischen Zweifel, und daß sie darum auch eine andere seelsorgerliche Behandlung verlangen als diese.

Bevor wir daran gehen, die Anwendbarkeit der Mahnung zum „kindlich glauben" den einzelnen Bedürfnissen gegenüber zu prüfen, möchte ich mit einigen Worten schon darauf aufmerksam machen, woher die hier vorkommenden Mißgriffe eigentlich stammen. Abgesehen von der Urquelle, dem bekannten falschen Dogma, stammen sie daher, daß die theologische Sprache sich gewöhnt hat, den Begriff der religiösen Gesinnung, welcher, wie oben dargelegt, drei gänzlich verschiedene Stücke umfaßt, in der Regel durch das Wort „Glaube" zu bezeichnen, obwohl dieses Wort im Deutschen nur einen einzigen jener drei Bestandteile nennt. Diese irreführende Bezeichnung, die eine genaue Analyse jenes Begriffes nicht zu bedürfen meint, ist die Quelle zahlreicher Unklarheiten und Verwirrungen geworden. Hier interessiert uns nur die eine Unklarheit, daß nicht streng unterschieden wurde, zwischen dem theoretisch-dogmatischen G l a u b e n oder Fürwahrhalten und dem praktisch-ethischen V e r t r a u e n, obwohl diese beiden Begriffe, wie wir vorhin gesehen haben, sogar vierfach disparat sind. Dieweil nun jenes theoretische Fürwahrhalten und dieses praktische Vertrauen, trotz ihrer rundseitigen Disparität, fort und fort zusammen in den allgemeinen Begriffstopf „Glauben" geworfen wurden, sogar mit einer gewissen Absichtlichkeit (wegen der vermeintlichen Biblicität): so mußte notwendig auch mehr und mehr in Vergessenheit geraten, daß der theoretische Z w e i f e l etwas ganz anderes ist als das praktische V e r z a g e n bei äußerer Not oder in Gewissensnot. Was bedeutet aber diese Dunkelheit für die praktische Theologie? Offenbar dasselbe, was es für einen Arzt zu bedeuten hat, wenn er das Wesen der Krankheit nicht genau kennt, die er heilen soll; wenn er z. B. zwei Krankheiten, die zwar irgend ein Symptom gemein haben, in allem Übrigen aber grundverschieden sind, mit einem und demselben Mittel behandeln will. Da kann es denn geschehen, daß das Mittel bei dem einen Übel hilft, während es bei dem andern nicht hilft, oder daß es bei beiden nicht paßt, oder endlich, daß es in dem einen oder anderen

Falle gar aus übel ärger macht. Etwas Ähnliches werden wir in der seelsorgerlichen Behandlung der vorgenannten religiösen Leidenszustände finden, wenn für beide die Formel vom „kindlichen Glauben" das gemeinsame Heilmittel sein soll.

Betrachten wir zunächst die Anwendung dieses Mittels beim theoretischen Zweifel.

Da sei jemand, der irgend einen dogmatischen Lehrsatz, den die Kirche als Wahrheit verkündigt, noch nicht glauben kann. Was heißt es nun, wenn einem solchen Zweifler zugerufen wird, er möge doch „kindlich glauben"? Selbstverständlich sprechen wir hier nicht von Unmündigen, sondern von Erwachsenen, näher von solchen, welche zu denken gewohnt sind. Bei den Kindern gehört es zum Wesen der Jugendlichkeit und zum rechten Verhältnis zu ihren Eltern und Lehrern, daß sie unbefangen annehmen, was ihnen von diesen Autoritäten als glaubwürdig mitgeteilt wird. Dieselben zum „kindlich glauben" zu vermahnen, wäre überflüssig, ja mehr als das, es wäre bedenklich, da es den Zweifel wecken könnte. Jene Vermahnung kann mithin nur für Erwachsene gemeint sein. Nun gehört es aber zum Wesen des Erwachsenen, wofern er am Verstande kein Kind geblieben ist, daß er nicht leichthin glaubt, was ihm zugetragen wird, sondern nur das, für dessen Glaubwürdigkeit zureichende Gründe sprechen, gleichviel ob es sich um weltliche oder um religiöse Dinge handelt: „Männer richten nach Gründen". Von ihnen verlangen, daß sie nach Kinderart oder Köhlerart urteilen und sich entscheiden sollten, heißt ihnen zumuten, daß sie ihre Manneswürde ablegen sollten und das wäre unnatürlich. Etwas Unnatürliches fordern, ist widersinnig. Genauer besehen ist diese Forderung aber noch etwas Schlimmeres; denn einem denkenden Manne zumuten, er solle eine ihm zugehende Kunde ohne weiteres „kindlich glauben", also nach den Kriterien der Wahrheit nicht fragen, heißt verlangen, er solle es mit der Wahrheit leicht nehmen, den ihm eingeschaffenen Wahrheitssinn unterdrücken, — kurz, er solle etwas Unmoralisches thun. — Wir sehen also: bei dieser Anwendung will die Formel vom „kindlichen Glauben" den Erwachsenen den Autoritätsglauben anpreisen und zur Pflicht machen. Hier bedeutet sie demnach genau dasselbe wie die früher besprochene vom „Gefangennehmen der Vernunft"; woraus dann weiter sich ergiebt, daß sie in letzter Instanz ebenfalls aus dem berüchtigten falschen Dogma stammt.*)

*) Wie die Formel vom „Gefangennehmen der Vernunft" aus einer mißverstandenen Paulinischen Stelle hergenommen ist, so mag die vom „kindlich glauben" durch ein Mißverstehen des Wortes Christi: „So ihr nicht werdet wie die Kinder zc." (Matth. 18, 3) veranlaßt sein. Nach dem klaren Textzusammenhang bezieht sich

Doch wir müssen die Anwendung der Formel vom „kindlichen Glauben“ als Heilmittel beim theoretischen Zweifeln noch etwas näher betrachten, nämlich im Blick auf ihre Folgen.

Von den beiden religiösen Leidenszuständen sind die theoretischen Zweifel unstreitig das besehbarere Übel. Bei ihnen muß demnach die rechte Heilbehandlung leichter sich ermitteln lassen als bei den praktischen Zweifeln. Da das Überzeugtwerden ein rein intellektueller Vorgang ist, so kann hier schlechterdings nur eins helfen, nämlich — abgesehen von der ethischen Vorbereitung behufs der richtigen Apperception — die zureichende rationelle Begründung der verkündigten Lehre. Was thut aber jene praktische Theologie, welche die Formel vom „kindlichen Glauben“ gebraucht? Sie verläßt sich, wie wir gesehen haben, vorwiegend auf die Kraft des Autoritätsprincips, und das nicht bloß in der Dogmatik, sondern zu allem Überfluß auch in der Ethik; und wo sie mit dem besprochenen bösen Dogma nicht gründlich gebrochen hat, da macht sie das „kindliche“ Annehmen ihres Autoritätsprincips und aller einzelnen Lehrsätze obendrein zu einer moralischen Pflicht. Ob diese Theologen dann das autoritativ Verkündigte hinterher nach Kräften zu begründen suchen, so kann dies doch nicht viel bessern; denn das voraufgeschickte Autoritätsprincip erweckt den Verdacht, die Begründungsversuche seien nicht ernst gemeint, sondern würden nur ehrenhalber vorgenommen. Überdies sind viele der Gebildeten über das Unnatürliche und Unmoralische, was in der Autoritätsmethode liegt, so verstimmt und indigniert, daß sie die hinterher dargebotenen Gründe gar nicht einmal anhören mögen. Endlich darf noch eins nicht verschwiegen werden. Die religiöse Apologetik aus diesen Kreisen, wie gut gemeint sie sein mag, macht manchmal selbst auf völlig Unbefangene den Eindruck, als ob die wohlfeile Autoritätsmethode hier nach und nach das Gefühl für das, was zu einem rationellen Begründen gehört, stark abgestumpft habe.

Dahin führt es, wenn die Natur des Überzeugtwerdens verkannt und dann der theoretische Zweifel nicht seiner Natur gemäß behandelt wird. Daß die scholastische Behandlung der theoretischen Zweifel nicht die richtige sein kann, hat auch die Erfahrung für den, der sehen will, bereits deutlich genug vor die Augen gelegt. Ich brauche nur an die oben erwähnte

aber dieses Wort gar nicht auf dogmatisches Glauben und Nichtglauben, sondern auf einen sittlichen Fehler, auf Selbsterhöhung und Ehre suchen. — Wäre das böse Dogma nicht in den Köpfen gewesen, so würde man bei beiden Stellen nicht auf so verkehrte Auslegungen haben geraten können; aber selbst dann, wenn dieses Dogma da ist und den Blick irreleitet, erfordern jene Auslegungen immer noch ein hohes Maß von Oberflächlichkeit.

traurige Thatsache zu erinnern, daß seit anderthalb Jahrhunderten die Kirchenflucht unter den Gebildeten förmlich epidemisch geworden ist und in neuerer Zeit auch mit Macht in die weniger geschulten Stände eindringt.

Prüfen wir jetzt die Anwendbarkeit jener Formel bei den sogenannten praktischen Zweifeln, d. i. beim Verzagen in äußerer Not und in Gewissensnot. Die psychologische Natur dieser Zweifel wurde oben genau dargelegt und dabei ein vierfacher Unterschied in Vergleich zu den theoretischen nachgewiesen. Sprechen wir zunächst vom Verzagen in äußerer Not.

Da die scholastische Theologie das theoretische Glauben und das praktische Vertrauen zusammen unter den allgemeinen Begriff „Glauben" bringt, so kann es nicht anders sein, als daß sie meint, den praktischen Zweifel nach demselben Rezept behandeln zu dürfen, wie sie den theoretischen behandelt, nämlich mit der Weisung: es gelte eben zu glauben, d. h. auf Autorität hin zu glauben. Freilich weiß man dort, daß der praktisch Zweifelnde in Bedrängnis steht und darum des Trostes bedarf, während der theoretische Zweifler vielleicht keinerlei Unruhe fühlt, weil er seine Ansicht für richtig hält. Da nun der Ausdruck „kindlich glauben" dem Wortlaute nach milder und freundlicher klingt als der vom „Gefangennehmen der Vernunft", so pflegt bei den Bedrängten und Verzagenden vornehmlich jene erste Formel angewendet zu werden. Wir haben auch oben eingeräumt, daß hier beim Verzagen in äußerer Not, die Aufmunterung zum kindlichen Vertrauen in der That zulässig ist. Warum aber ist sie zulässig? Nicht darum, weil sie freundlicher klingt, sondern deshalb, weil der Verzagende, dessen theoretische Glaubensüberzeugung ja feststeht, sich selber sagt, daß es seine Pflicht sei, kindlich zu vertrauen; denn wenn er diese Pflicht nicht anerkennte, so würde es keinen Sinn haben, ihn daran mahnen zu wollen. Diesen wahren Grund der Zulässigkeit kennt jedoch die scholastische Theologie nicht und kann ihn nicht kennen; denn wenn sie ihn kennte, so würde sie das Vertrauen, welches eine moralische Pflicht ist, nicht unter denselben allgemeinen Begriff bringen wie das theoretische Glauben, welches als solches nicht für Pflicht erklärt werden darf. Dieweil sie nun den wahren Grund der Zulässigkeit nicht sieht, so weiß sie ferner nicht, daß die Mahnung zum „kindlich glauben" gerade aus demselben Grunde hier wenig helfen kann, mithin eigentlich überflüssig ist; denn was der Leidende sich selber sagt, das braucht ihm nicht erst von einem andern gesagt zu werden.

Doch noch mehr bleibt diesen Hiobströstern wegen ihrer scholastischen Brille verborgen. Daß sie von kindlichem „Glauben" sprechen, während es doch heißen müßte: kindliches Vertrauen, wollen wir nicht einmal rechnen. Aber etwas anderes, das ihnen selber schwer auf die Seele

fallen muß, wenn sie es merken. Seinem himmlischen Vater kindlich zu vertrauen, gilt dem Verzagenden, wie wir wissen, für eine Pflicht. Es ist also ein moralisches Gebot, was er sich vorhält; und daß er dieses Gebot nicht erfüllen kann, das macht ihm sein Verzagen doppelt schwer. Wenn nun ein Pfarrer, der ihm Trost und Aufmunterung bringen soll, seinerseits die Mahnung zum kindlichen Vertrauen einfach wiederholt, so ist dies doch nichts anderes als Moral predigen, heißt also nicht trösten, nicht Evangelium predigen.

Vielleicht wollen diese Geistlichen sich darauf berufen, daß sie dabei auch Beispiele aus dem Leben beizufügen pflegten, welche zum Standhalten im Vertrauen ermuntern können. Wohl; indessen die bloßen Moralprediger pflegen ja bei ihren ethischen Mahnungen ebenfalls solche Beispiele anzuführen, allein sie bilden sich doch nicht ein, daß die Moral dadurch zum Evangelium werde. — Wie kommt es nun, daß die scholastische Theologie hier, wo es sich um Trost handelt, ihre Mahnung zum „kindlichen Glauben" vorbringt, und es doch nicht merkt, daß es bloß eine moralische Mahnung ist, vielmehr meint, es sei wirklich Evangelium; daß sie ferner ihren Moralsatz gerade da predigt, wo es nicht nötig ist, weil der betreffende Hörer denselben nur zu gut kennt, ja in seinem Verzagen dadurch nur noch mehr bedrückt wird? Die Antwort haben wir oben gehört. Es kommt daher, daß diese Theologen sich selbst behindert haben, die Natur der theoretischen Zweifel wie die der praktischen in ihrer ganzen Verschiedenheit zu erkennen, nämlich dadurch, daß sie sich gewöhnten, das theoretische Überzeugtsein und das praktische Vertrauen zusammen mit dem einen stereotypen Wort „Glauben" zu bezeichnen.

So hat sich denn die beliebte Formel vom „kindlich glauben" auch bei den sog. praktischen Zweifeln als unbrauchbar erwiesen, da sie nicht nur keinen Trost giebt, sondern das Gemüt noch mehr beschwert. Wie viel ihr gebricht, wird sich noch deutlicher zu erkennen geben, wenn wir daneben halten, wie zart und wirksam Theologen rechter Art in solchen Fällen zu trösten und aufzurichten verstehen. So z. B. sagt Petrus, wie er es von dem Psalmisten (Ps. 55, 23) gelernt hat: „Alle eure Sorgen werfet auf den Herrn, denn er sorget für euch" (1. Petr. 5, 7). Petrus weiß eben wohl, daß dem Verzagenden eine Last auf dem Herzen liegt, die für ihn zu schwer ist; darum ruft er ihm aufmunternd und gleichsam im fröhlichen Tone zu: Ei, so wirf sie doch ab und lege sie einem Stärkeren auf die Schultern, der sie gern für dich tragen will. Der feinsinnige und treffende Ausspruch enthält also 1. die Anerkennung, daß eine zu schwere Last da ist und damit die Bezeugung des teilnehmenden Mitgefühls; 2. rät er ein überaus leichtes Mittel an, nämlich das gerade

Gegenteil des Lasttragens; und 3. bringt er die zu hoffende Erleichterung in Sicht und lenkt den Blick ganz und gar dahin. Nun vergleiche man damit die scholastisch-orthodoxe Formel vom „kindlich glauben". Da ist keine Anerkennung, daß eine Last da sei, die der Verzagte nicht tragen könne; im Gegenteil, es wird gefordert, daß er sie trage, und dieses Fordern dessen, was er nicht leisten kann, soll das Hülfsmittel sein. So empfängt denn der Arme anstatt des gewünschten Trostes nur eine Vermehrung der Last.

Halten wir noch ein zweites Vergleichsbeispiel daneben. Hebr. 10, 5 heißt es: „Werfet euer Vertrauen nicht weg, welches eine große Belohnung hat." Hier tritt das Wort „werfen" wieder mit auf; aber wie ist es so ganz anders gewendet! Die Apostel trösten eben nicht nach der Schablone, mit stereotypen Formeln, sondern aus dem psychologischen Verständnis der Sachlage und aus dem Geiste des Evangeliums heraus. In diesem Beispiele liegt das Feinsinnige und Wirkungsvolle des Gedankens darin, daß, während der Zagende sich wegen des mangelnden Vertrauens anklagt, gerade das vorhandene Vertrauen, wie schwach es sein mag, anerkannt wird. Wie der Lehrer einen kleinmütigen Schüler, dem sein Werk nicht gelingen will, dadurch aufrichtet, daß er dessen schwache Leistung herzhaft lobt, so ähnlich auch hier. Indem nun dem Verzagten zum Bewußtsein kommt, daß er ja Kraft besitzt und dieses Bewußtsein ihn über sein Schwächegefühl emporhebt, kann er jetzt auch die weitere Aufmunterung heraushören: so schätze doch deine Kraft nicht zu gering; wirf sie nicht weg, als sei sie nichts; sie ist ja ausreichend: es wird sich finden, und die Belohnung dazu. — Wie der Leser sieht, liegen die apostolische Weise zu trösten und die scholastische weit auseinander, — so weit wie die bloße Moralpredigt von der Predigt des Evangeliums.

Jetzt bliebe noch zu untersuchen, ob die Formel vom „kindlich glauben" beim Gewissensverzagen sich anwenden läßt.

Das Wesen dieser Anfechtung wurde oben schon charakterisiert. Sie nimmt häufig ihren Anfang in äußerer Bedrängnis, z. B. bei solchen Krankheiten, welche auf das Nervensystem stark drücken, oder bei Nahrungssorgen u. s. w. Im Verfolg wirft sich dann das Verzagen auf das Gebiet der Erlösungslehre: der Angefochtene denkt, das Evangelium gelte wohl allen übrigen Menschen, aber ihm nicht. Nun geht die Gewissensnot an. Mitunter spitzt sich die Selbstanklage auch dahin zu, daß der Leidende (aus Mißverständnis) glaubt, er habe die „Sünde wider den heil. Geist", die nicht vergeben werde, begangen,*) und eben darum seien alle seine Gebete vergeblich. Da wird dann die Schwermut aufs höchste

*) Vgl. hierüber d. 2. Teil, Anhang: „Sünde w. d. h. Geist." D. H.

getrieben. — Wie es um solche Anfechtungen steht und wie es dabei zugeht, zeigen uns Luthers innere Kämpfe im Kloster, die übrigens bei dem sonst so glaubensstarken Manne später noch manchmal wiederkehrten, namentlich wenn in kranken Tagen die schwere Verantwortung für die Kirchenspaltung in allen ihren Folgen ihm auf die Seele fiel.

Ob nun hier die Mahnung zum „kindlich glauben" als Heilmittel sich anbieten kann? In dieser Form, nämlich mit dem Worte „glauben", hat sie nicht einmal einen rechten Sinn, da der Leidende ja die theoretische Lehre wirklich fest glaubt. Wird statt dessen gesagt: „Kindlich vertrauen", so ist es eben die alte Formel, mit der wir es zu thun haben, nicht mehr. Doch prüfen wir auch die verbesserte. — Hier ist zunächst wieder zu bemerken, daß bei diesem Angefochtenen das Vertrauen zu Gottes Gnade und Barmherzigkeit thatsächlich nicht fehlt, auch nicht in Bezug auf seine eigene Person. Sein Verzagen rührt nicht daher, daß er etwa meinte, Gottes Liebe sei nicht groß genug, um zur Vergebung geneigt zu sein; das steht ihm vielmehr fest, allein seine jetzige Gemütsstimmung läßt ihn denken, seine Verschuldungen seien so groß, daß die ethische Idee der Vergeltung hier das Vergeben nicht zulasse. Der Grund der Verfinsterung liegt also nicht beim Begriff „Vertrauen", nicht auf ethischer Seite, sondern auf der Seite der Erkenntnis, — sei es, daß er die Lehre von der Erlösung bisher nicht klar und gründlich genug gehört hat, oder daß die gedrückte Gemütsstimmung momentan das vorhandene Verständnis teilweise verdunkelt. Mit der Mahnung zum kindlichen Vertrauen läßt sich also hier nichts ausrichten; ja bei der Neigung des Leidenden zum Selbstanklagen wäre es sogar möglich, daß er heraushörte, die Mahnung wolle sagen, daß es um sein Vertrauen zu Gott schlecht stehe, und damit würde dann eine neue Last auf sein Gewissen fallen. Zur rechten Seelenpflege gehört — wie der Meister der Seelsorge sagt — eine feine, zarte Hand, damit das geknickte Rohr nicht vollends zerbrochen und der glimmende Docht nicht gar ausgelöscht werde.

So wären wir auch mit der zweiten Formel im reinen. Den theoretischen Zweifeln gegenüber sagt sie nichts anderes als die vom „Gefangennehmen der Vernunft", nur klingt sie etwas freundlicher; den praktischen Zweifeln gegenüber hat das Wort „glauben" keinen Sinn, und mit dem verbesserten sprachlichen Ausdruck („vertrauen") hilft sie nicht nur nichts, sondern riskiert auch, aus übel ärger zu machen.

Im Blick auf das erwähnte Verzagen aus Gewissensnot möchte ich noch eine Bemerkung beifügen. Wo die praktische Theologie meint, den theoretischen und praktischen Zweifeln durch solche Ratschläge wie „Gefangennehmen der Vernunft" und „kindlich glauben" helfen zu können, da liegt

es auf der Hand, daß sie weder die Natur der theoretischen noch die der praktischen Zweifel kennt. Und wenn sie schon bei den Zweifeln der gewöhnlichen Art so schwer sich vergreift, dann ist ferner klar, daß sie bei schlimmeren Anfechtungen, beim Verzagen aus Gewissensnot, erst recht keinen Rat weiß. Die Erfahrung bestätigt das auch nur zu sehr. Bloße Rechtgläubigkeit, gleichviel ob sie sich kirchlich oder biblisch nennt, reicht zur rechten Seelenpflege nicht aus. Einer, der solche schwere Gemütsverfinsterung selber durchgemacht hatte, erzählt: er habe damals in der theologischen Litteratur lange Zeit vergeblich nach Licht und Trost sich umgesehen; sowohl die praktisch-erbaulichen Schriften wie die wissenschaftlichen hätten ihn ratlos gelassen; doch habe er schließlich wenigstens bei zwei erleuchteten Männern das erlösende Wort, wie er es bedurft, gefunden, aber eben nur bei diesen zweien. Einmal bei Luther, indessen auch hier nicht in dessen bekannteren Werken, sondern an einem Orte, wo er es anfänglich nicht gesucht, an verschiedenen Stellen der „Tischreden" (4 Bde.). Und sodann bei einem neueren holländischen Theologen, Dr. Kohlbrügge, weiland Prediger der niederländisch-reformierten Gemeinde in Elberfeld, in verschiedenen Predigten, mitunter in solchen, wo man es dem Texte nach nicht erwarten sollte (z. B. über Josuas Abschiedsrede).*)

In der That, wie zahlreich die Erbauungslitteratur auch ist, und wie viel Gutes man an ihr rühmen kann, für das bezeichnete Bedürfnis zeigt sie sich überaus arm. So wird es jeder gefunden haben, der sie aus eigener Nötigung darauf hin durchsucht hat. Auf die Gewissensbedrängnisse der schwereren Art lassen sich diese Schriften selten ein, und wo es doch geschieht, da hat man in der Regel den Eindruck, daß der Verfasser nicht wisse, was hier not thut, also nicht aus Selbsterfahrung rede. Das ist eine bedenkliche vielsagende Lücke in der praktischen Theologie. Steht sie den außergewöhnlichen Fällen der Gewissensnot so völlig ratlos gegenüber, dann liegt die Befürchtung nahe, daß auch bei der Predigt und Seelsorge für den gewöhnlichen Bedarf nicht alles so sei, wie es im Sinne des Evangeliums sein sollte. In der That, wer ein Ohr dafür hat, der kann auch hier schon bald merken, ob aus der Brust heraus geredet, oder aber nur die auswendiggelernte orthodoxe Lehre hergesagt wird. Die zweierlei Bedürfnisse liegen keineswegs so weit auseinander, wie es äußerlich scheint.

*) Nebenbei sei darauf aufmerksam gemacht, daß die theoretische Dogmatik beider Männer noch stark von alten scholastischen Anschauungen beeinflußt war. Davon muß der Leser ihrer Schriften abzusehen wissen. Wo sie dagegen aus ihrer tiefgehenden praktischen Erfahrung heraussprechen, da durchbrechen ihre Gedanken und Ausdrücke jene scholastischen Schranken. Beide Männer stimmten auch darin überein, daß sie in hohem Maße volkstümlich und zwar echt, nicht maniriert volkstümlich zu reden verstanden.

Dr. Luther war ebenfalls dieser Ansicht, und er läßt auch nicht im Zweifel darüber, daß in seinen Augen zum Evangeliumpredigen noch etwas anderes gehört als die „reine Lehre". Lassen wir ihm das letzte Wort in dieser Sache. Er sagt (Tischreden, Bd. II, S. 169): „Die rechtschaffenen Gläubigen meinen immerzu, sie gläuben nicht; darum kämpfen, ringen, winden, befleißigen und bemühen sie sich ohne Unterlaß, den Glauben zu erhalten und zu mehren. Gleich wie die guten und kunstreichen Werkmeister sehen und merken allzeit, daß an ihrem Werk etwas, ja viel mangelt und fehlet; die Hümpler aber lassen sich dünken, es mangle ihnen an nichts, sondern es sei alles recht vollkommen, was sie machen und thun, wie die Juden meinen, sie können die zehn Gebote wohl, da sie doch nicht lernen, noch ihrer achten." Und weiter (S. 195): „Der höchste Trost des Gewissen ist allein der Herr Christus. — Aber ich kann diese tröstliche Lehre nicht fassen, lernen, noch behalten; wiewohl ich viel Schüler habe, die meinen, daß sie diese Lehre bis aufs Nägelin auswendig wissen, aber es fehlet ihnen noch weit." Wo nun den Predigern das fehlt, was Luther meint, da fehlt es bei den gewöhnlichen, seelsorgerlichen Aufgaben so gut als bei den schwierigeren; nur kommt in den letzteren Fällen gewißlich an den Tag, während es dort nicht von jedermann gemerkt wird.

Soviel über die Formel vom „kindlich glauben".

3. Die Gefahren dieser irrtümlichen Lehrweise im allgemeinen.

Die beiden besprochenen ungehörigen Redeformen sind jedoch keineswegs die einzigen, welche das falsche Dogma von der Glaubenspflicht erzeugt und in Kurs gebracht hat. Wer nachspüren will, wird ihrer noch manche finden. Mit dem bloßen Aufspüren würde es aber nicht genug sein, wenn sie auch andern kenntlich gemacht werden sollen; denn da man es ihnen auf den ersten Blick nicht ansieht, daß sie irreführend sind, so muß jede für sich eingehend beleuchtet werden, — ähnlich wie es oben mit den zwei genannten geschehen ist.

Aber damit wären die Nachwirkungen des bösen Dogmas auf dem Lehrgebiete noch immer nicht alle ans Licht gezogen, geschweige weggeschafft. Nicht wenige jener trüglichen Formeln haben sich auch in der Litteratur festgesetzt: in Kirchenliedern, Andachtsbüchern, Predigten, Bibelerklärungen 2c. So lange sie dort stehen, wird neben den guten Samen auch jener Unkrautsame fortwährend von neuem mit ausgesäet. —

Das Aufdecken der aus dem falschen Dogma herrührenden verkehrten Redewendungen ist aber um so nötiger, weil es unter den Theologen der streng konservativen Richtung noch manche giebt, welche dasselbe keineswegs

gänzlich verwerfen. Obgleich sie einen Teil seiner Unthaten, z. B. die grausamen Ketzerverfolgungen, von ganzem Herzen verabscheuen, so meinen sie doch, diese rührten nicht von dem Dogma selbst her, sondern von einer verkehrten Handhabung desselben. Die übrigen schlimmen Folgen, die in der Kirchenpolitik und auf dem Lehrgebiete, sehen sie dagegen nicht ein. Wiederum giebt es andere Theologen, welche das Dogma von der Glaubenspflicht entschieden abweisen, auch in der Kirchendisciplin und in der Kirchenpolitik seine Unheilsthaten klar erkennen; allein auf dem Lehrgebiete haben sie dem Übel bei weitem nicht auf den Grund geschaut. Redeformen, in denen das falsche Princip nackt und bloß sich ausspricht wie z. B. „die Vernunft gefangennehmen", kommen natürlich bei ihnen nicht vor; manche andere dagegen, wie: „kindlich glauben" und ähnliche, wo der Unkrautscharakter verhüllt ist und die in der Erbauungssprache heimisch geworden sind, haben sie dagegen arglos übernommen und gebrauchen sie vielleicht ebenso fleißig, wie jene Kollegen es thun.

So wird also noch viel Klärungs- und Reinigungsarbeit geschehen müssen, bevor das falsche Dogma auf dem Lehrgebiete seine Rolle ausgespielt hat.

Auf einen bedenklichen Punkt glaube ich noch besonders aufmerksam machen zu sollen. Oben wurde bereits erwähnt, daß in der Bibelsprache die religiöse Gesinnung vielfach kurzweg durch das Wort „Glaube" bezeichnet wird, was nach der grundtextlichen Bedeutung dieses Wortes auch zutreffend ist. Da aber in der deutschen Sprache das Wort „glauben" eine viel engere Bedeutung hat, nämlich bloß das theoretische Fürwahrhalten bezeichnet, so bleibt hier verhüllt, daß zur religiösen Gesinnung drei Bestandteile gehören. Und das nicht allein, sondern der Leser wird verleitet zu denken, daß alle rühmenden Aussagen vom Glauben (z. B. „ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen") und alle tadelnden Aussagen vom Nichtglauben (z. B. „wer nicht glaubt, wird verdammt werden"), die doch nur auf das G a n z e der religiösen Gesinnung sich beziehen, auch schon von dem einen Bestandteil des theoretischen F ü r w a h r h a l t e n s gelten. Damit ist denn das böse Dogma da und ist vermöge der deutschen Sprachbrille aus der Bibel herausgelesen, obwohl es in Wahrheit nicht darin steht. Solange nun auch die erwähnten verwandten Redeformeln im Gebrauche sind und in der Erbauungslitteratur fortgepflanzt werden, wird es schwer halten, die schlichten Bibelleser vor jenem argen Irrtum zu bewahren. Als nötigstes Schutzmittel wurde daher empfohlen, einmal in Unterricht und Predigt die drei Bestandteile der religiösen Gesinnung möglichst deutlich zu machen und im Bewußtsein zu erhalten; und sodann bei der Bezeichnung des Ganzen thunlichst auch andere Ausdrücke als das zu enge

Wort „Glaube" zu gebrauchen. Der Erfolg dieses Mittels wird ganz davon abhangen, ob es gelingt, überzeugend, handgreiflich überzeugend klar zu machen, daß die religiöse Gesinnung wirklich jene drei Bestandteile hat und haben muß, und daß nicht der dogmatisch-theoretische, sondern der ethisch-praktische über den sittlichen Wert und Unwert entscheidet. Wo man diese Klarheit der Einsicht nicht erreicht, da wird der ungelehrte Bibelleser, der in seiner Bibelübersetzung, in den Kirchenliedern und andern Erbauungsschriften meistens das Wort „Glaube" findet, leicht auf den Gedanken kommen, jene Zergliederung der religiösen Gesinnung sei bloß ein Fündlein rationalistischer Schulgelehrten, das ihn in Verwirrung bringen wolle. Und da er von der sprachlichen Brille, durch die er schaut, nichts weiß, so wird er geneigt sein, seinen „eigenen" lesenden Augen mehr zu trauen als dem, was die Schulgelehrten ihm vorsagen.

So steht es um die Herrschaft des falschen Dogmas auf dem Lehrgebiete. Seine tiefe Einwurzelung erinnert an die giftige Herbstzeitlose in unsern Wiesen, die da, wo sie sich einmal eingedrängt hat, fast unausrottbar scheint.

Angesichts der unzähligen Unthaten, in der Ketzerverfolgung, in der Kirchenpolitik und auf dem Lehrgebiet darf man wohl fragen, ob es unter den formalen Dogmen einen gefährlicheren Irrtum geben könne als diesen. An Gefährlichkeit kann er jedenfalls mit dem Infallibilitäts-Dogma wetteifern. Und wahrscheinlich würde das letztere gar nicht da sein, wenn jener nicht bereits da gewesen wäre. Die Reformationskirche hat das römische Infallibilitätsdogma glücklich abgeworfen, aber das schlimmere Übel, das Dogma von der Glaubenspflicht, hat sie im Princip unangetastet gelassen und kann es jetzt nicht mehr los werden.

IV. Die schlimme Folge der Zweifelkrankheit.

Nachdem die von ihm verursachten Verwüstungen, Verstrickungen und Verdunkelungen uns vor Augen stehen, fällt nunmehr auch ein Licht auf jene auffällige Thatsache, von der unsere Betrachtung ausging, — auf die Thatsache, daß die mit religiösen Zweifeln Ringenden sich scheuen, ihre Bedenken laut werden zu lassen. Wir sagten uns dort schon, es müsse etwas in der Kirchenluft liegen, was diese Scheu erzeugte. Jetzt kennen wir dieses Etwas: es ist das falsche Dogma von der Glaubenspflicht, wonach das Glauben an die autoritätsmäßig vorgehaltene Lehre ohne weiteres eine Tugend, das Zweifeln ein moralisches Straucheln und das Nichtglauben eine strafwürdige Verschuldung sein soll. Obwohl alle diejenigen, welche eine richtigere Ethik kannten, schon seit anderthalb Jahr-

hunderten wider diesen schauerlichen Irrwahn protestiert haben; obwohl es vielleicht heutzutage nicht viele Theologen und gebildete Laien mehr geben mag, die sich offen und ohne Vorbehalt zu ihm bekennen wollen: so ist doch sein Gift allmählich in alle Teile des Kirchenwesens eingedrungen, in die Kirchendisciplin, in das Verhältnis zum Staate und vor allem in die gesamte Lehrthätigkeit. Trotz aller sonstigen Klärungen und Verbesserungen in jenen Zweigen des kirchlichen Lebens zeigt sich doch die Kirchenluft auffallend stark von diesem Miasma durchtränkt. Sein Dasein macht sich auf allerlei Weise fühlbar: hier als liebesarme Kälte (Matth. 24, 12) gegenüber den Andersglaubenden; dort durch die Wirrnisse der Kirchenpolitik die Köpfe der Staatsmänner heiß machend; an dritter Stelle, auf dem Lehrgebiet, als verdüsternder Nebel; und endlich gleich der Gewitterschwüle, die das Atmen beengt, in jener Beängstigung, welche den Zweifler vom offenen Aussprechen abhält. Es spricht sich in der That nichts anderes als eine traurige Wahrheit aus, wenn diesen Leidenden ihr Gefühl sagt, die Kirchenluft sei für ein offenes Aussprechen, also für die Wahrhaftigkeit, zu ungesund. Die anscheinend so befremdliche Thatsache ist demnach völlig klar.

Noch mehr wird uns klar. Das Dogma von der Glaubenspflicht geht bekanntlich davon aus, daß das Überzeugtwerden nicht von den zureichenden Gründen abhänge, sondern vom Wollen; darum erklärt es das Glauben für eine moralische Pflicht, und das Nichtglauben und Zweifeln für eine strafwürdige Verschuldung. Wer dagegen anerkennt, daß das Überzeugtwerden von den ausreichenden Gründen und von der Einsicht in diese Gründe abhängt, der weiß auch, daß das richtige Lehren nicht eine leichte, sondern eine recht schwierige Sache ist. Die Anhänger jenes Dogmas wissen natürlich von dieser Schwierigkeit nichts; nach ihrer Meinung handelt es sich bei der religiösen Unterweisung nur darum, die Lehrsätze verständlich vorzutragen, denn um das Begründen, um das Überzeugen brauchen sie sich keine Sorge zu machen. Sie lehren auf Autorität hin das Unterwerfen, das „Gefangennehmen der Vernunft“ unter diese Autorität, kurz, das „kindliche“, das nicht fragende und nicht zweifelnde Glauben auf Autorität ist eben die erste und Haupttugend ihrer theologischen Ethik. Solange die Erwachsenen diese Ethik und diese vormundschaftliche Lehrweise sich gefallen ließen oder die darin liegende Unmoralität und Unnatur nicht merkten, solange ging es anscheinend leidlich; freilich auch bloß anscheinend. Wie hinter diesem Scheine das kirchliche Leben in Wirklichkeit beschaffen war, liegt in der Geschichte offen genug vor. Seit anderthalb Jahrhunderten läßt sich der innere Schaden auch nicht mehr verhüllen: die gebildeten Stände sagen sich immer mehr von dieser Vormunds-Lehrweise

los und kehren der Kirche den Rücken; und in den letzten Jahrzehnten beginnen die unteren Stände diesem Beispiele in Haufen zu folgen. Das ist aber erst der Anfang vom Ende. Die kirchlich anhänglichen Kreise mögen durch ihre an sich löbliche Rührigkeit den Fortschritt des Übels etwas verzögern, allein es zu heilen vermögen sie bei der herrschenden Lehrmethode nicht. — Das schlimme Dogma hat uns also nicht nur darüber Aufschluß gegeben, warum die Zweifelnden sich scheuen, ihre Bedenken auszusprechen, sondern in Verbindung mit der zu ihm gehörenden Autoritätsmethode erklärt es uns jetzt auch die Entstehung der Zweifel, und warum diese Kirchenkrankheit epidemisch geworden ist.

Noch ein Drittes wird klar. — Gesetzt einmal, die Zweifelkrankheit wäre noch nicht da, oder wenigstens nicht in der epidemischen Gestalt. Da die Jugend bis zum 14. oder 15. Jahre noch nicht fähig ist, die Gründe für die Sitten- und Glaubenslehre sämtlich zu verstehen, während sie doch in diese Lehren eingeführt werden muß und auch möglichst sich in dieselben einleben soll: so können Unterricht und Erziehung in diesem Alter ohne die Autoritätsmethode nicht auskommen. Die Unmündigkeit erlaubt nicht bloß eine leitende Autorität, sondern fordert sie vielmehr. Aber nur so weit, als sie unentbehrlich ist; was darüber geht, das ist vom Übel.

Außerdem fordert eine richtige Erziehung auch — worauf oben bei der Besprechung des Autoritätsglaubens bereits aufmerksam gemacht wurde — daß das, was beim Jugendunterricht an der Begründung der Sitten- und Glaubenslehre gefehlt hat, in reiferem Alter ausreichend nachgeholt werde. Daß dies nicht innerhalb der sonntäglichen Predigten oder in den sog. Bibelstunden nebenbei geschehen kann, sagt sich von selbst. Die Predigten und Bibelstunden haben einen ganz andern Zweck und müssen stets einen erbaulichen Charakter tragen. Die ergänzende Begründung der bereits gekannten Religionslehre erfordert dagegen streng lehrhafte Vorträge in geordnetem Lehrgange, dazu freie Besprechung des Vorgetragenen. Dieselben müssen auf Erwachsene berechnet sein; doch ist der konfirmierten Jugend zu gestatten, daran teil zu nehmen. Das Nähere der praktischen Ausführung gehört nicht hierher. Um jedoch ein konkretes Bild vor uns zu haben, sei noch dies bemerkt; ich denke mir für jede Gemeinde eine geordnete Reihe solcher Vorträge, etwa alle 14 Tage einen, zur Abendzeit, in zweijährigem Kursus. Im ersten Jahre wird die Sitten- und Glaubenslehre behandelt (im Sinne der Begründung und Vertiefung): im zweiten die Kultusordnung, die Kirchenverfassung, die Erziehung und das Verhältnis der Kirche zum Staate und zu den andern Lebensgemeinschaften. Der kirchengeschichtliche Stoff kann teils bei den theoretischen Erörterungen vergleichungsweise mit herangezogen, teils an passenden Stellen des Kursus in besonderen

Vorträgen vorgeführt werden. Vielleicht empfiehlt es sich, nach Beendigung eines solchen zweijährigen Kursus eine ein- bis zweijährige Pause eintreten zu lassen, einmal, damit die Wohlthat dieser Einrichtung mehr geschätzt werde, und zum andern, damit der Geistliche sich für den folgenden Kursus besser rüsten kann. Bemerkt sei noch, daß die sogen. apologetischen oder „wissenschaftlichen" Vorträge, wie man sie in neuerer Zeit in manchen Städten zu halten pflegt, meines Erachtens durchaus nicht als Vorbild dieser geordneten Lehrvorträge angesehen werden dürfen.*) Die bezeichneten Lehrkurse würden also auch dann vorhanden sein müssen, wenn es keine Zweifelkrankheit gäbe, und der Jugendunterricht streng nach pädagogischen Grundsätzen eingerichtet wäre. Nun ist aber die Abkehr von der Kirche seit anderthalb Jahrhunderten im Gange und nimmt eher zu als ab; überdies herrscht im Jugendunterricht das Autoritätsprincip nicht bloß da, wo es nicht entbehrt werden kann, sondern auch darüber hinaus; und endlich stützt sich die Unterweisung der Erwachsenen in Predigt und Litteratur vorwiegend auf die Autorität der heil. Schrift. Sonach würden die begründenden Lehrvorträge längst doppelt und dreifach nötig sein.

Was für Veranstaltungen sind nun für diesen Zweck vorhanden? So gut wie keine, denn was die vereinzelten apologetischen Vorträge leisten, und was in den Jünglingsvereinen und in den hie und da bestehenden „christlichen Bildungsvereinen" geschieht — wie löblich es an sich ist und wie nützlich in seiner Art — bedeutet doch dem bezeichneten Gesamtbedürfnis gegenüber so viel wie nichts. Woher nun diese große Lücke in den Lehreinrichtungen der Kirche? Weil man das Bedürfnis solcher Lehrvorträge nicht einsieht. Und warum sieht man es nicht ein? Weil man mit der Autoritätsmethode auszukommen meint. Und warum meint man damit auszukommen? Weil das falsche Dogma von der Glaubenspflicht teils als anerkannter Grundsatz, teils in seinen unerkannten Nachwirkungen das pädagogische Denken des Theologen beherrscht. Denn wenn eine unfehlbare Autorität, heiße sie Papst oder heilige Schrift, für die Richtigkeit der kirchlichen Lehre bürgt, und wenn dann obendrein ein Dogma das Zweifeln an dieser Autorität und ihren einzelnen Lehren für Sünde erklärt, was sollte es da noch besonderer Veranstaltungen und mühsamer Arbeit bedürfen, um diese Lehre vor den Erwachsenen rationell zu begründen? Wie die römische Kirche nach der Reformation wie vorher ohne solche begründende Lehrvorträge auskommen zu können glaubt, so

*) Im Verfolg der Zeit werden diese Lehrvorträge auch eine kirchenregimentliche Bedeutung erhalten können. Zur Berechtigung für ein Hülfsamt in der Kirchenleitung (im Presbyterium) müßte auch dies gehören, daß einer einen solchen zweijährigen kirchlichen Fortbildungskursus durchgemacht habe.

glaubt es auch die Reformationskirche bis auf den heutigen Tag; in diesem Punkte sind die beiden Kirchen völlig einig. Ob es nun protestantische Theologen giebt, welche das Dogma von der Glaubenspflicht grundsätzlich verwerfen, — was hilft dieses theoretische Verwerfen, wenn sie die bezeichneten Lehrvorträge für überflüssig erachten, also praktisch so handeln wie die übrigen protestantischen und römischen Theologen, welche jenes Dogma grundsätzlich noch festhalten? — Wie der Leser sieht, hätten wir eigentlich nicht nötig gehabt, oben so umständlich nachzuforschen, ob jener finstere Irrwahn auf dem Lehrgebiet ausgerottet sei oder nicht; die eine im Eingang angeführte Thatsache, daß die Zweifler sich scheuen, ihre Bedenken laut werden zu lassen, sagt deutlich genug, wie es wirklich steht. Solange diese Scheu fortdauert, und solange die kirchliche Unterweisung auch bei den Erwachsenen sich vornehmlich auf das Autoritätsprincip stützt, und solange die ergänzenden Begründungsvorträge nicht als geordnete Lehreinrichtung bestehen: solange kann man sicher wissen, daß jener alte böse Feind immer noch das kirchliche Lehrgebiet faktisch beherrscht — sei es als anerkannter Grundsatz, sei es in seinen nicht erkannten Nachwirkungen.

Über den gegenwärtigen Stand des falschen Dogmas hat unsere Untersuchung insgesamt dieses ergeben. In der Kirchendisciplin ist seinen Blutthaten zwar allmählich Einhalt gethan, wenigstens auf protestantischem Boden, allein in verfeinerter Form wirkt es auch hier noch nach in mancherlei Weise, wie man z. B. an der Scheu der Zweifler, ihre Bedenken auszusprechen, deutlich sehen kann. In der Kirchenpolitik hat anscheinend das Princip der Religions- und Kultusfreiheit gesiegt, zumal in den protestantischen Staaten, aber wegen der unzulänglichen Erkenntnis des Grundübels doch leider nur so, daß an Stelle der einen Streitfrage sechs neue entstanden und dazu dem übel beratenen Staate in unheimlicher Weise die Hände umstrickt sind. Und endlich auf dem Lehrgebiete waltet das falsche Dogma in den meisten Beziehungen faktisch noch so, wie wenn es unbestrittene Anerkennung hätte.

Schluß.

Fehler der theologischen Ethik in den Vorfragen.

Zum Schluß müssen wir uns noch in Kürze vergegenwärtigen, wie es gekommen ist, daß die Theologie den Irrtum in dem Dogma von der Glaubenspflicht so lange Zeit nicht einsehen konnte und zum Teil auch heute noch nicht einsehen kann. Der Grund liegt in einer Lücke der theologischen Ethik bei einer der sogen. ethischen Vorfragen. Diese

Vorfrage heißt: auf welchen Punkt hat der Blick sich zu richten, wenn über eine Person ein moralisches Urteil gefällt werden soll, — genauer gesagt: muß der Blick sich richten auf die Ansichten, oder auf die Gefühle, oder auf den Willen dieser Person? In der Hauptsache, nämlich soweit jenes falsche Dogma in Betracht kommt, ist diese Frage schon im Alten Testament genügend beantwortet. Es heißt dort z. B.: „Der Herr siehet das Herz an“, — also nicht den Kopf, nicht die Ansichten, das Wissen, oder Nichtwissen, das Vielwissen oder Wenigwissen. Hätte die Theologie diese biblische Weisung fest im Auge behalten, so würde das Dogma von der Glaubenspflicht niemals haben aufkommen können. Denn wenn bei einer moralischen Würdigung auf das Herz gesehen werden soll, so heißt das: die Ansicht, das Erkennen, das Überzeugtsein oder Nichtüberzeugtsein, kurz, die intellektuelle Seelenthätigkeit läßt für sich allein noch kein moralisches Urteil zu; erst wenn das Herz hinzutritt, dann entsteht aus dem intellektuellen Faktor und der Herzensbeteiligung das, worüber ein moralisches Urteil ergehen kann. Mit jenem alttestamentlichen Ausspruche ist also das Dogma, welches dem Erkennen oder Nichterkennen, dem Überzeugtsein oder Nichtüberzeugtsein schon eine moralische Würde beilegt, entschieden abgewiesen. — In anderem Betracht hat der Ausdruck „Herz“ freilich etwas Unbestimmtes an sich, und so hätten immerhin noch ethische und dogmatische Irrtümer anderer Art entstehen können. Das Wort „Herz“ umfaßt nämlich, ähnlich wie unser deutsches Wort „Gemüt“, ein Zwiefaches: das Gefühl und das Wollen. Hier würde also die Frage offen bleiben, ob etwa beim Gefühl schon ein moralisches Urteil zulässig sei, oder aber erst beim Wollen. Wo man jedoch bereits eingesehen hat, daß bei der bloßen Erkenntnisthätigkeit der psychische Prozeß noch nicht zur moralischen Beurteilung reif ist, da bedarf es nur weniger Überlegung, um zu finden, daß auch mit dem Hinzutreten des Herzens, solange es beim bloßen Gefühl bleibt, dem psychischen Prozesse noch die volle Ausreifung fehlt. Denn im Stadium des Gefühls kann auch ein anderes, entgegengesetztes Gefühl da sein und solange diese beiden noch miteinander ringen, bleibt unentschieden, was daraus werden will. Erst wann eins dieser streitenden Gefühle die Oberhand gewinnt und nun ein entschiedenes Wollen, das zur That reif ist, entsteht, schließt damit der psychische Prozeß ab, und über diesen Willensentschluß kann nun das moralische Urteil ergehen. Wohl können auch im Erkennen und im Gefühl Dispositionen und Ansätze zu etwas Moralischem oder Unmoralischem mit enthalten sein, allein da dieselben beim abschließenden Wollen vielleicht niedergehalten werden, also nicht zur Bethätigung kommen, so muß in den Vorstadien die moralische Beurteilung noch suspendiert bleiben.

Daß erst der Willensentschluß die Stelle ist, wo ein moralisches Urteil ohne Vorbehalt gefällt werden kann, haben die philosophischen Ethiker der nachchristlichen Zeit, wofern sie nicht vom Eudämonismus beeinflußt waren, auch stets erkannt. Eine eingehende Auseinandersetzung über diese so wichtige Vorfrage der Ethik scheinen sie jedoch nicht für nötig gehalten zu haben, wie denn bis auf Kant auch eine abgerundete, jedes Mißverständnis ausschließende Antwort fehlt. Es ist das sehr zu bedauern, weil nun der Irrtum des theologischen Dogmas von der Glaubenspflicht nicht offen zur Sprache kam. Möglicherweise haben diese Philosophen letzteres auch absichtlich unterlassen, da sie in der damaligen Zeit Ursache genug hatten, einem offenen Konflikt mit den Theologen und ihrem Autoritätsprincip thunlichst aus dem Wege zu gehen. Kant hat dann endlich das Eis gebrochen und auf jene Frage eine möglichst bestimmte und runde Antwort formuliert. Um die Wichtigkeit dieses Punktes auch für das blödeste Auge deutlich hervorzuheben, stellt er ihn an die Spitze und beginnt seine berühmte „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ mit dem schon oben erwähnten kategorischen Satze: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut (oder böse) könnte gehalten werden als ein guter (oder böser) **Wille**.“

Kant fügt zwar einige begründende Bemerkungen hinzu, aber eine umständliche Auseinandersetzung hält auch er nicht mehr für nötig. Im Grunde hatte er auch recht. Weiß doch schon das sieben- oder achtjährige Bübchen in dieser anscheinend so verwickelten Materie sich für seinen Bedarf schnell zurecht zu finden. Denn wenn es ihm im Eifer des Spiels einmal begegnet, daß sein Ball oder anderes Spielwerkzeug unversehens einen Schaden anrichtet, und er nun zur Verantwortung gezogen wird, dann sagt der kleine Ethiker ohne langes Besinnen: Ach, lieber Vater, liebe Mutter, ich habe es ja nicht mit Willen gethan. — Auf den Konflikt mit dem theologischen Dogma von der Glaubenspflicht geht Kant übrigens in jener Schrift ebenfalls nicht ein.

Wie erklärt es sich nun, daß die Theologen über jene Vorfrage der Ethik so schwer haben ins reine kommen können, obwohl schon das Alte Testament deutlich den Weg gewiesen hatte? Sehr einfach. Den Fingerzeig des Schöpfers, der dem Menschen die Gewissensanlage eingepflanzt hat und damit wies, daß die Ethik auf Grund dieser Anlage, also rationell entwickelt und gelehrt werden müsse, haben sie nicht verstanden oder nicht respektiert; sie trauten diesem rationellen Wege nicht und meinten daher, die Ethik lediglich auf Grund der heil. Schrift ausbilden zu sollen. Einmal glaubten sie, für den Inhalt der ethischen Lehren dort ausreichendes

Material zu finden; und zum andern — und das war noch verlockender — schien bei der hohen Autorität der heil. Schrift die mühsame Begründung der Ethik erspart werden zu können. Freilich hätte gerade diese verlockendste Seite der scholastischen Methode am ehesten das Mißtrauen gegen diesen wohlfeilen Weg rege machen sollen. Aber es geschah nicht. Weil nun die scholastisch-theologische Ethik sich auf die rationelle Begründung nicht einzulassen brauchte, so wurden natürlich auch die Vorfragen nicht gründlich untersucht. Wäre letzteres nicht versäumt worden, so hätte bei der wichtigen Frage, wohin bei der moralischen Beurteilung einer Person der Blick sich zu richten hat, unvermeidlich auch das Verhältnis zu dem Ketzerverfolgungs-Dogma zur Sprache kommen müssen. Unter den theologischen Lehrbüchern der Ethik, welche der Autoritätsmethode folgen, ist mir aber kein einziges zu Gesicht gekommen, worin bei jener Vorfrage auch dieses Dogma mit beleuchtet wird. Wäre dies auch nur in einer einzigen dieser Schriften geschehen, so würden die späteren genötigt gewesen sein, sich ebenfalls auf diesen Konflikt einzulassen, und dann würde diese alte Notfrage gewiß nicht eher zur Ruhe gekommen sein, bis sie ihre volle Erledigung gefunden hätte. Jetzt aber hat sie die langen Jahrhunderte hindurch unter dem Schleier des scholastischen Nebels sicher ruhen können.

Summa: Ein Fehler in der theologischen Ethik, der aus der Vernachlässigung der rationellen Forschungsmethode herrührt, ist schuld, daß das unheimliche Ketzerverfolgungsdogma entstehen konnte, dessen schlimme Folgen zum größten Teil in allen drei Gebieten der praktischen Theologie unerkannt fortwirken und voraussichtlich noch auf lange fortwirken werden. Konnte nun schon dieser eine Fehler der theologischen Ethik die Dogmatik so schwer verunstalten und so viel Unheil erzeugen, — was wird sich erst ergeben, wenn die Verunstaltungen, welche die gesamte Dogmatik durch die Mängel der theologischen Ethik erfahren hat, ans Licht gezogen sind?

Zweiter Teil.

Einige Grundfragen der Ethik.

Zur Einleitung.

Die für Schulmänner herauskommenden Bücher und Blätter pflegen ethische Gegenstände nur als ausgemachte Wahrheiten zu erörtern, nicht aber Untersuchungen über die Begründung der ethischen Wahrheiten und über die wissenschaftliche Auffassung der Ethik überhaupt anzustellen. Die Berechtigung zu solcher eindringenden Untersuchung für den Pädagogen liegt aber in dem Verhältnis, in welchem die Ethik zur Pädagogik steht. Dieses Verhältnis müssen wir festzustellen suchen.

Die Pädagogik ist wie die Medizin, die Politik, die Architektur u. s. w. eine praktische oder angewandte Wissenschaft. Dieser praktische Charakter bringt es mit sich, daß bei jeder Wissenschaft solcher Art das benötigte Wissen nicht ausschließlich auf dem eignen Boden wächst, sondern zum Teil aus anderen Fächern entlehnt werden muß, die dann Hülfswissenschaften heißen. So sieht sich die Pädagogik an die Ethik und Psychologie gewiesen. Um das Ziel der Erziehung richtig bestimmen zu können, bedarf sie des Beirates der Ethik, als derjenigen Wissenschaft, welche die absoluten, die ewig gültigen Aufgaben des Menschenlebens kennen lehrt. Und um den sicheren Weg dahin zu finden, bedarf sie des Beirates der Psychologie, als derjenigen Wissenschaft, welche die Entwicklungsgesetze des menschlichen Geistes kennen lehrt. Aus dem Material, das diese beiden Hülfsquellen beisteuern, verbunden mit dem, was die eigene Quelle, die pädagogische Erfahrung, liefert, muß dann der pädagogische Theoretiker die Erziehungswissenschaft zu komponieren suchen. Ihre Erkenntnis stammt also überwiegend, vielleicht zu zwei Dritteilen, aus anderen Gebieten. Noch mehr; auch die pädagogische Erfahrung (die Geschichte mit einbegriffen) ist nicht einmal eine völlig unabhängige Wissensquelle. „Man sieht nur, was man weiß," sagt unser deutscher Dichter. Das will für den vorliegenden Fall heißen: je mehr die Erfahrung aus Ethik und Psychologie bereits gelernt hat, desto schärfer vermag sie zu beobachten.

Wir sehen sonach, daß auf dem Gebiete der Pädagogik auch die Ethik ein bedeutsames Wort mitzusprechen hat. Und doch ist das nicht ihr einziges Recht zum Mitreden. Sieht man genauer zu, so findet sich, daß es außer der Zielbestimmung noch eine zweite gewichtige Stelle giebt, wo ihre

Stimme gehört werden muß. In der Erziehungsarbeit müssen drei Faktoren zusammenwirken: die pädagogische Einsicht, das technische Geschick und die Persönlichkeit des Erziehers. Nötig sind alle drei, aber am wichtigsten ist unzweifelhaft die Persönlichkeit, wie sich sogar rechnungsmäßig feststellen läßt; denn wenn hier etwas fehlt, z. B. die Treue, der Fleiß u. s. w., so können auch die beiden andern Faktoren nicht zu ihrer vollen Wirksamkeit gelangen und diese Beeinträchtigung ist dann viel größer, als es bei einem Manko an einer andern Stelle der Fall sein würde. Will man nun erfragen, was zur rechten Persönlichkeit gehört, gleichviel ob im pädagogischen Beruf oder in einem andern, so muß man sich eben an die Ethik wenden. Schaffen kann sie freilich die rechten Charaktereigenschaften nicht, denn „aus dem Gesetz kommt nur Erkenntnis der Gerechtigkeit und der Sünde“. Die Ethik hat es allein mit dem Kennen, dem Wissen zu thun; wer mehr von ihr fordert, thut ihr unrecht, und wer von dem Spiegel verlangt, daß er auch das Waschen besorgen soll, ist ein Thor. Hat aber einer aus der Ethik gelernt, was sie lehren kann, und geht es ihm nun auch um das Können, so weist sie ihn in eine andere Schule, wovon diesmal nicht zu reden ist.

Das Verhältnis zwischen der Pädagogik und der Ethik dürfte hiernach im allgemeinen genügend klargestellt sein. Ein Punkt in diesem Verhältnisse bedarf aber noch einer näheren Besichtigung. Was die Pädagogik an ihren beiden Hülfswissenschaften interessiert, was sie von dort begehrt, das sind zunächst nur die Resultate ihrer Forschung, nicht die vorhergegangenen Untersuchungen. Begnügt sie sich nun mit diesem Nötigsten, mit den Resultaten, dann muß sie dieselben auch einfach auf Treu und Glauben hinnehmen. Wie aber, wenn die von dort überkommenen ethischen und psychologischen Lehrsätze, die sich für ausgemachte Wahrheiten ausgeben, stark mit Irrtum vermischt wären? Ein Erzieher, der nur Praktiker zu sein begehrt, wird es darauf wagen müssen. Wer dagegen sich vergewissern will, ob er auf rechtem Wege ist oder nicht; wer sich selbst und andern über sein Thun und Lassen will Rechenschaft geben können, kurz, wer nach wissenschaftlicher Einsicht strebt, der darf nicht dabei stehen bleiben, die Resultate der Ethik und Psychologie sich autoritätsmäßig vorsagen zu lassen, sondern muß dieselben kontrollieren, also auch von den voraufgegangenen Untersuchungen Kenntnis nehmen, — mit einem Wort: er muß die beiden Hülfswissenschaften ordentlich studieren. Der Punkt will gemerkt sein, aber vor allem auch recht gefaßt. Ich will darum zur Probe an einen Anwendungsfall erinnern.

In den letzteren Jahren wurde bekanntlich in einigen Schulblättern hitzig darüber gestritten, was zur Wissenschaftlichkeit der Pädagogik

gehöre, und welches unter den vorhandenen pädagogischen Systemen auf den Namen „wissenschaftlich“ am meisten Anspruch habe. Dieser Streit soll uns natürlich hier nicht beschäftigen; ich wollte nur bemerken, daß mir dabei immer eine dicht daran hängende Frage im Sinne gelegen hat, die nicht mit zur Sprache kam, obwohl sie die notwendige Ergänzung zu jener ist. Angenommen, die Pädagogik dieses oder jenes Autors sei allgemein dafür anerkannt, daß sie alle Kennzeichen der Wissenschaftlichkeit an sich trage, d. h. daß das Material nicht nur äußerlich in eine gute systematische Ordnung gebracht sei, sondern auch auf einer wissenschaftlichen Ethik und Psychologie ruhe, und daß diese Grundlage deutlich nachgewiesen sei. Wenn nun jemand das betreffende Lehrbuch studiert hat, wir wollen sagen: gut studiert hat, — ist er damit ohne weiteres in den Besitz einer wissenschaftlichen Pädagogik gelangt? Unsere obige Auseinandersetzung antwortet darauf rundweg: Noch lange nicht. Wohl mag er sich für seine Praxis bei jenem Autor wesentlich besser stehen als bei einem weniger zuverlässigen; da jedoch die betreffende Doktrin auf Treu und Glauben hat hingenommen werden müssen, so besitzt er nur Kenntnisse, aber noch keine Wissenschaft. Wissenschaft besitzen heißt: über sein Wissen, d. i. über dessen Gründe, Rechenschaft geben können. Dazu würde also im vorliegenden Falle gehören, daß auch die Ethik und Psychologie ordentlich studiert worden wären, weil sonst ein Kontrollieren der darauf gebauten pädagogischen Doktrin nicht möglich ist.

Blicken wir von dem hier gewonnenen Standpunkte auf die eingangs erhobene Frage, ob wir als praktische Schulmänner uns auch mit Untersuchungen aus dem Gebiete der Ethik befassen dürfen, so erhellt, daß dieselbe nicht für alle und jeden gleichmäßig mit ja oder nein beantwortet werden kann. Wie jemand sich zur Pädagogik stellt, so steht er auch zu ihren Hülfswissenschaften. Geht es ihm nur um die Praxis, oder genauer gesagt: giebt er sich damit zufrieden, wenn die ihn beratende Pädagogik einen guten Leumund hat, so interessieren ihn bei den Hülfswissenschaften nur die Resultate, nicht die Untersuchungen. Wer dagegen in seiner beruflichen Ausrüstung ein höheres Ziel erstrebt, wer der pädagogischen Theorie auf den Grund sehen will, dem versteht es sich von selbst, daß er in den Hülfswissenschaften sich auch um die Untersuchungen bekümmern muß.

Vielleicht hat der eine oder andere Leser die Frage auf dem Herzen, die mir auch bei den mündlichen Vorträgen mitunter begegnet ist: ob das ethische System, in welches die nachfolgenden Untersuchungen einleiten wollen, philosophisch oder christlich sei. Darauf würde meinerseits zunächst

zu bemerken sein, daß die Frage in dieser Form nicht korrekt gestellt ist und darum keine genaue Antwort zuläßt. Sollte nun doch darauf geantwortet werden, so gut es geht, so müßte ich sagen: die Ethik, von der hier die Rede sein soll, ist beides, philosophisch und zugleich christlich, oder christlich und zugleich philosophisch. Diese Antwort wird der Fragesteller ohne Zweifel nicht erwartet haben. Er ist von der Ansicht ausgegangen, die er im Seminarunterricht oder anderswo aufgelesen hat, die Begriffe „philosophisch" und „christlich" seien Gegensätze. Das ist aber ein Irrtum — wenigstens auf dem Gebiete der Ethik. Ich kann nun nicht verlangen, daß der Leser mir aufs Wort glaube, und für eine eingehende Erörterung ist hier nicht der Ort. Hören wir darum eine andere Stimme, natürlich eine theologische, da ein Urteil von philosophischer Seite in diesem Falle wohl nicht als Autorität gelten würde. In der „Christl. Ethik" von Martensen, die in theologischen Kreisen ein hervorragendes Ansehen genießt, heißt es (Bd. I, S. 61): „Einen Gegensatz zwischen philosophischer und christlicher Ethik nehmen wir nicht an, wohl aber zwischen christlicher und nicht-christlicher Ethik. Die formalen Begriffe der Freiheit, des Guten, der Pflicht und der Tugend rc. sind die nämlichen." — Andere theologische Bearbeiter der Ethik sprechen sich ähnlich aus, so auch der den Schulmännern wohlbekannte Dr. Palmer in seiner „Moral des Christentums" (S. 17 ff.). Dieser Punkt dürfte demnach einstweilen für erledigt gelten. — Um nun dem obigen Fragesteller vollaus gerecht zu werden, müßte ich zuvor genauer wissen, was er bei seinem fehlgegriffenen Gegensatze wirklich gemeint hat. Versuchen wir, es herauszubringen. Zu dem Ende wäre vorher die Gegenfrage zu stellen, wonach er sich eigentlich habe erkundigen wollen — ob nach dem Inhalte der angekündigten ethischen Doktrin, oder nach der Methode. Hat er den Inhalt im Sinne gehabt und etwa wissen wollen, ob derselbe mit der im Neuen Testamente enthaltenen Ethik übereinstimme — wobei also der Gegensatz heißt: christlich, oder nicht-christlich — so ist oben bereits die genaue Antwort gegeben. Nur das sei noch beigefügt: sollten meine Darlegungen in diesem oder jenem Punkte nicht für christlich gelten können, so muß mir ein Irrtum begegnet sein, und ich würde mich freuen, wenn man mir denselben nachwiese. Hatte er dagegen die Methode im Sinne, so hätte die Frage lauten müssen: ob dieselbe philosophisch sei, oder theologisch. Auf dem Gebiete der Methode stellen diese beiden Begriffe allerdings einen Gegensatz dar; nicht an sich, nicht mit Notwendigkeit, aber faktisch, herkömmlich, da die Theologen in der Bearbeitung der Ethik meistens einen andern Weg einschlagen als die Philosophen. Jene ersparen sich nämlich die Mühe, ihre ethische Doktrin rationell zu be-

gründen, indem sie dieselbe kurzer Hand auf eine kirchliche Autorität, auf die heil. Schrift, stützen und dann sich damit begnügen, das dort gegebene ethische Material in irgend eine systematische Ordnung zu bringen. Die Philosophen dagegen verfahren bei ihrer ethischen Forschung genau so, wie man bei jeder andern Wissenschaft zu verfahren pflegt: sie gehen von dem erfahrungsmäßig Gegebenen aus und suchen dann — wie der erste deutsche Philosoph (Leibniz) es ausdrückt — mit Hülfe der Überlegung eine notwendige Erkenntnis zu gewinnen, d. i. ein solches Wissen, dessen Gegenteil logisch unmöglich (undenkbar) ist. Soll nun jene Methode, weil sie von den meisten theologischen Lehrbüchern der Ethik befolgt wird, um deswillen allein die echt theologische heißen, so kann ich nur wiederholen, was oben bereits bemerkt wurde, daß meine Untersuchungen das entgegengesetzte Verfahren beobachten werden, das philosophische, oder wie ich lieber sage: das rationelle, — wobei es selbstverständlich unverwehrt ist, auch die Fingerzeige der heil. Schrift nach Gebühr zu benutzen. Unter uns gesagt, bin ich übrigens der Meinung, daß auf dem ethischen Gebiete die rationelle Methode sich gerade auch für die Theologie in jedem Betracht mehr empfiehlt, als jene sogenannte theologische. Mehrere der Gründe, welche für diese Ansicht sprechen, werden sich im Verfolg unserer Betrachtungen dem Leser von selbst aufdrängen. Auch wird einer der späteren Aufsätze sich speciell mit der Methode in Forschung und Unterweisung beschäftigen, da die Pädagogik sehr stark dabei interessiert ist. Um den Lesern ein wenig Stoff zum selbständigen Nachdenken zu geben, will ich einen jener Gründe schon hier kurz berühren.

Werden die ethischen Wahrheiten lediglich auf die heil. Schrift gestützt, so heißt das vom Standpunkte der Wissenschaftlichkeit: die Hauptarbeit der Forschung, die rationelle Begründung, bleibt eben rückständig. Mit diesem Gebrechen der Methode, dem theoretischen, hängt aber noch ein zweites, ein praktisches, zusammen. Die ethischen Wahrheiten lediglich auf das Zeugnis einer Autorität stützen, heißt nämlich auch: diese Wahrheiten als Glaubenssachen behandeln, während sie doch, wie die philosophische Forschung zeigen kann und die heil. Schrift selbst an vielen Stellen bezeugt (z. B. Röm. 2, 14. 15), in Wirklichkeit Wissenssachen, d. i. Sachen der rationellen Erkenntnis sind. Wie jener erste Fehler, das Unterlassen der erkenntnismäßigen Begründung, zu beurteilen ist, bleibe hier unerörtert. Aber der zweite geht uns näher an. Denn da derselbe die sittlichen Wahrheiten in den Ruf bringt, daß sie Glaubenssachen wären, so werden dadurch alle praktischen Gebiete des Menschenlebens, welche eine ethische Seite haben, in Mitleidenschaft gezogen: voran die praktische Theologie samt der Apologetik und der Heidenmission, sodann die Pädagogik,

die Politik, die Jurisprudenz, die Volkswirtschaft, die Poesie und die meisten übrigen Künste, — ungerechnet das der Kontrolle bedürftige Vergnügungsleben. Nun, sollte es etwa für alle diese wichtigen Angelegenheiten gleichgültig sein, ob die Ethik auf sicherer rationeller Basis ruht, oder aber angezweifelt werden kann? Indessen, ich will nur an das erinnern, was die Theologie selbst direkt angeht. Man sollte denken, die Theologen hätten doch schon übergenug damit zu thun, um ihre dogmatischen Glaubenssätze gegen andringende Zweifel zu verteidigen, zumal in jetziger Zeit; wie kommen sie nun dazu, die ethischen Wahrheiten, welche als reine Wissenssachen überzeugungskräftig gelehrt werden können, zum Überfluß ebenfalls als Glaubenssachen zu behandeln, mithin dieselben dem Anzweifeln nicht bloß auszusetzen, sondern den Zweifel gleichsam herauszufordern? — Doch ich breche hier ab, um das weitere Nachdenken in dieser Richtung vorläufig dem Leser selber zu überlassen.

Vielleicht will jemand zur Entschuldigung jener Autoritätsmethode darauf verweisen, daß die ethischen Ansichten der Philosophen von Plato an bis heute mancherlei Differenzen zeigten, mithin die rationelle Methode doch nicht volle Sicherheit verbürge. Dieser Einwand würde eigentlich bis dahin zurückgestellt werden müssen, wo den Lesern vor den Augen liegt, was die rationelle Methode leisten kann. Doch mögen ein paar Bemerkungen hier schon Platz finden.

Zum ersten frage ich: sind denn die Anhänger der Autoritätsmethode in ihren ethischen Ansichten vollständig einig? Bekanntlich noch lange nicht, wie die mancherlei ethischen Differenzen zwischen der evangelischen, der römisch-katholischen und der griechisch-katholischen Theologie zeigen, — ungerechnet die zwischen den Kirchen und den zahlreichen kleineren religiösen Gemeinschaften. Also auch hier keine völlige Übereinstimmung, und das trotz der gemeinsamen autoritativen Grundlage. Was nun?

Zum andern. Alle Wissenschaften, wie sie auch heißen mögen, sind aus kleinen, dürftigen Anfängen hervorgegangen und haben erst allmählich zu ihrem jetzigen Stande sich emporgearbeitet. So die sämtlichen Naturwissenschaften, die Mathematik, die Logik, die Sprachwissenschaft, die Psychologie, die Metaphysik u. s. w.; so auch die Ethik. Daß nun die Entwicklungsgeschichte, welche jede dieser Wissenschaften in den langen Jahrtausenden durchgemacht hat, von mancherlei Irrungen zu erzählen weiß, ist so gut wie selbstverständlich. Diese Irrungen sind aber niemals ganz nutzlos gewesen; vielmehr haben sie stets auf die eine oder andere Weise dazu beigetragen, die späteren Forscher auf richtigere Wege zu bringen, und

so ist in jedem Gebiete allmählich innerhalb eines kleineren oder größeren Bereiches eine rationell gesicherte Erkenntnis gewonnen worden. Wird nun dieses gesicherte Wissen etwa um deswillen wieder unsicher, weil früher in diesem Bereiche irrige Ansichten vorgekommen sind? Und sollen etwa die jetzigen Forscher dafür verantwortlich sein, was ihre Vorgänger vor Jahrhunderten und Jahrtausenden verfehlt haben? Wenn das gelten sollte, so würde es doch auch für die Theologen gelten, und dann hätten dieselben wohl einen ebenso schweren Stand wie ihre Kollegen in den andern Wissenschaften. Genug, in jeder Wissenschaft kommt es darauf an, was sie in ihrem *jetzigen* Stande als rationelle Erkenntnis anbieten kann; wer sich nun davon überzeugen will, ob dies wirklich ein gesichertes Wissen ist, der muß das Angebotene eben studieren. Einen andern Weg giebt es nicht.

Zum dritten. In den verschiedenen Wissenschaften rühren viele der vorgekommenen Irrungen, vielleicht die meisten, lediglich daher, daß man die eigentümliche *Natur* des Gegenstandes noch nicht deutlich erkannt hatte und darum die dieser Natur angemessene Forschungsmethode nicht traf. Dies gilt insbesondere von der Ethik. Ihre Geschichte spricht von allerlei Schwankungen und von wechselnden Systemen; allein bei Lichte besehen, hat es auf diesem Gebiete je und je nur *zweierlei* Ansichten gegeben; alle übrigen Differenzen sind bloß Nüancierungen der einen oder der andern Fundamentalansicht. Geht man nun auf den Grund dieser Spaltung, so findet sich, daß der eben in der verschiedenen Auffassung von der Natur und dem Wesen des Ethischen liegt.

Die *einen*, deren Vertreter zu Sokrates Zeit die sog. Sophisten waren, meinen nämlich: das sittlich *Gute* sei nichts mehr und nichts anderes als das *Nützliche*, *Zweckmäßige*, d. h. das, was nach Vernunft und Erfahrung zur *Wohlfahrt*, zur *Glückseligkeit* dienlich ist. Daraus folgt bezüglich der Forschungsmethode, daß sie die Ethik für ein *abgeleitetes* (abhängiges, relatives) Wissen halten, also für ein Wissen, das weit hergeholt werden müsse, — nämlich ermittelt werden müsse aus der Naturkunde und Menschenkunde (Geschichte, Psychologie &c.), vielleicht in letzter Instanz aus der Metaphysik, mithin aus dem gesamten andern Wissen, kurz, aus der sog. Weltanschauung.

Die *andern*, deren historische Reihe etwa mit Sokrates anhebt, stehen fest darauf: *das Gute ist von dem Nützlichen wesentlich verschieden*. Wie das Schöne wohl auch zugleich nützlich sein kann, aber doch etwas wesentlich anderes ist als das bloß Nützliche: so verhält es sich auch mit dem *Guten*. Es hat seine *eigentümlichen* Kennzeichen; dies giebt sich dadurch kund, daß ihm eine *Würde* beiwohnt, die

dem Nützlichen völlig fremd ist, und vermöge deren es durch sich selbst, ohne Rücksicht auf Nutzen oder Schaden, Achtung und Beifall abnötigt. — Daraus folgt dann hinsichtlich der Forschungsmethode: die Ethik ist in ihren Grundbegriffen nicht abhängig von anderem Wissen, sondern hat ihre eigene, also selbständige Erkenntnisquelle — ähnlich wie die Logik und Ästhetik, deren Grundsätze nicht bewiesen, sondern nur gewiesen zu werden brauchen, um sofort die Überzeugung für sich zu gewinnen.

Alle eigentlichen Schwankungen, die sog. wechselnden Systeme, kommen lediglich auf jener ersten Seite, bei der Nützlichkeits- oder Glückseligkeitstheorie, vor. Ihre geschichtlichen Hauptstationen lassen sich bezeichnen etwa durch die Namen — in vorchristlicher Zeit: die Sophisten und später die Epikuräer, — nachchristlich: die neuplatonische Philosophie, — nach der Reformation: Spinoza, die französischen Encyklopädisten, Chr. Wolff, Schelling, Hegel, Schopenhauer, — woran dann als jüngster Ausläufer der moderne, durch Darwin befruchtete naturalistische Monismus sich anschließt. — Als Hauptvertreter der andern Seite, der echten Ethik, lassen sich etwa nennen: Sokrates, Plato, — zum Teil einige Theologen des Mittelalters, — mehrere englisch-schottische Philosophen, Kant und Herbart. Hier hat im ganzen nur ein stetiges, wenn auch langsames Fortschreiten stattgefunden, ohne erhebliche Schwankungen. Die im geschichtlichen Verlauf vorkommenden Differenzen bedeuten daher nicht verschiedene Systeme, sondern nur Abstufungen der Erkenntnis. Diese Stetigkeit verdankte man dem ersten glücklichen Griffe, dem richtigen Blick in die wahre Natur des Ethischen, indem erkannt wurde, daß das Gute etwas vom Zweckmäßigen wesentlich Verschiedenes sei. Damit war ein fester Anfangspunkt gewonnen und mehr als das — ein Leitstern, der, wo er unverrückt im Auge gehalten wurde, vor den Abwegen der Nützlichkeitstheorie für immer bewahrte. Drangen auch die ersten, die vorchristlichen Forscher noch nicht weit vor, und war auch das, was sie fanden, in dem einen oder anderen Stücke mit Mängeln behaftet, so hatten sie doch in einem gewissen Bereiche im wesentlichen richtig gesehen. Diese gesicherten Resultate fielen nun den Nachfolgern als gutes Erbe zu. Damit erlangten dieselben den großen Vorteil, daß sie nicht wieder von vorn anzufangen brauchten und darum auch nicht in die Versuchung gerieten, ein sog. neues System erfinden zu wollen. Dazu kam der zweite, noch bedeutsamere Vorteil, daß sie der nachchristlichen Zeit angehörten: an den praktischen ethischen Weisungen der neutestamentlichen Schriften hatten sie ein Korrektiv, woran sie die auf rationellem Wege gefundenen Principien prüfen konnten, ob sie damit übereinstimmten oder nicht. Weil nun die Irrungen der Glückselig-

keitstheorie diesen Forschern außer dem Wege lagen, und im eignen Lager nur Fehlgriffe unbedeutender Art wegzuschaffen waren, so konnten sie ihr Hauptaugenmerk darauf richten, die dunkel gebliebenen Partien weiter aufzuhellen und so das überkommene Erkenntniserbe nach Kräften zu vermehren. Das haben sie denn auch redlich gethan, mit besonderem Erfolge Kant und Herbart.

Das Verdienst des Ersteren besteht vornehmlich darin, daß er mit dem Grundirrtum der Glückseligkeitstheorie (Eudämonismus), der selbst in die theologischen Lehrbücher der Ethik stark eingedrungen war, gründlich Kehraus machte, und dagegen den Centralpunkt, die wahre Natur des Ethischen, von neuem hell ins Licht stellte. Was man sonst von Kant zu rühmen pflegt, die Aufstellung und systematische Durchführung seines „kategorischen Imperativs", war nur ein unzulänglicher, wenn auch dankenswerter Versuch, die praktische Ethik in ein rationelles System zu bringen; zur Aufhellung der principiellen Ethik, von der alles Übrige abhängt, hat dieser Versuch direkt wenig beigetragen. Herbart hat dann auf dem Fundament des altbewährten Centralgedankens aus dem ererbten und neugefundenen Erkenntnismaterial einen festgeschlossenen wissenschaftlichen Bau aufgeführt, der nach den wichtigsten, den principiellen Bestandteilen so gut wie vollendet heißen kann, so daß die weitere Forschung sich nunmehr mit allen Kräften der Ausprägung der praktischen Ethik zuwenden darf.*)

Was folgt nun daraus für unsere Frage, ob die rationelle Methode oder die Autoritätsmethode mehr Sicherheit biete? Machen wir die Rechnung. Die reinen Nützlichkeits- oder Glückseligkeitssysteme scheiden von selber aus; denn da sie als Triebkräfte nur die Selbstliebe und die Klug-

*) Wie man leicht denken kann, hat es auch an Misch-Systemen nicht gefehlt. Schon der erste, welcher eine systematische Ethik bearbeitete — Aristoteles — geriet leider in diese Bahn; und im vorigen Jahrhundert, wo vor Kant der oben erwähnte Philosoph Chr. Wolff in der ethischen Forschung den Ton angab, wandelten auch die theologischen Lehrbücher der Ethik fast alle diese breite Mittelstraße. Worin der Grund liegt, daß das Glückseligkeitsprincip sich so gern und leicht mit eindrängte, selbst bei Männern von scharfem Verstande und edler Gesinnung, läßt sich an dieser Stelle noch nicht klar machen; später wird genauer davon die Rede sein. Das aber ist leicht einzusehen, daß gerade die Misch-Systeme, auch wo sie edlerer Art waren, auf die Entwicklung der ethischen Forschung sehr hemmend eingewirkt haben. Denn durch die mit aufgenommenen richtigen Elemente bekam das an die Spitze gestellte falsche Princip einen so schönen Schein, daß sein schlimmer Charakter nicht deutlich zu Tage trat. Überdies hat die Misch-Richtung viel dazu beigetragen, die Zahl der verschiedenen Systeme zu vermehren. Diese bunte Mannigfaltigkeit kann aber nur den beirren, welcher den Schlüssel zur Entwicklungsgeschichte der Ethik nicht kennt, d. h. die oben skizzierte fundamentale Scheidung in zwei Reihen und den letzten Grund dieser Spaltung noch nicht begriffen hat.

heit kennen, so kann eine solche Doktrin offenbar ebensowenig eine Ethik heißen, als der Egoismus sich für Gemeinsinn ausgeben darf. Die Misch-Systeme treten ebenfalls beiseite, da ja die Theologen selber sich nicht immer vor dieser Verirrung haben bewahren können. Bei unserer Vergleichung kann sonach nur jene rein ethische Forschung in Betracht kommen, welche das Nützlichkeitsprincip entschieden abweist. Hier wird, wie wir gesehen haben, die Natur des Ethischen genau so gefaßt, wie die heilige Schrift sie faßt. Sodann sind, wie Martensen u. a. bezeugen, die formalen Begriffe der sittlichen Freiheit, der Pflicht, der Tugend u. s. w. dort und hier die nämlichen. Und was endlich die Forschungs**resultate** betrifft, wie sie in Herbarts Ethik vorliegen, so stimmen auch sie mit den praktischen Weisungen des Neuen Testaments überein. Aber das nicht nur, sondern diese Weisungen erhalten durch die dort ermittelten Principien erst ihre rechte, volle **Beleuchtung**, wie der Leser sich im Verfolg überzeugen wird; und angesichts der zahlreichen ethischen Differenzen, welche zwischen den religiösen Gemeinschaften bestehen, hätte die Theologie wohl Ursache genug, sich nach mehr Licht umzusehen. Summa: die rationale Methode bietet nicht **weniger** Sicherheit als die Autoritätsmethode, sondern **mehr**, — wie ja im Grunde auch selbstverständlich ist, da man auf zwei Beinen fester stehen kann als bloß auf einem.*)

Viertens. Die heilige Schrift enthält bekanntlich kein ausgeführtes ethisches System, sondern nur praktische Vorschriften, die sich — abgesehen von der mosaischen Gesetzgebung — vornehmlich auf das Individualleben beziehen. Soll nun daraus eine systematische und vollständige Ethik entwickelt werden, so ist eine zwiefache Arbeit nötig: einmal die in die Tiefe gehende Forschung behufs der **Systematisierung**, und sodann eine ergänzende behufs Vervollständigung der praktischen Weisungen, nämlich nach der Seite des **socialen** Lebens. Fassen wir diese letztere Aufgabe etwas näher ins Auge. Da kommen in Betracht: die Familie, das Civilrecht, das Kriminalrecht, das Staatsrecht, das Völkerrecht, die staatliche Administration, die Volkswirtschaft, die Stände, die Verfassung und Verwaltung der Kirche, die Verfassung und Verwaltung des öffentlichen Er-

*) Der obige kurze Ausblick in die Geschichte der Ethik gilt, wie der Leser nicht übersehen haben wird, lediglich der rationellen **Forschungsmethode**, nicht der Entwicklung der Ethik überhaupt. Sollte von der **gesamten** Entwicklung dieser Wissenschaft die Rede sein, dann hätte auch darauf hingewiesen werden müssen, daß der einflußreichste Faktor zur Förderung und Verbreitung der ethischen Erkenntnis das **Christentum** gewesen ist, ja auch der einflußreichste Faktor zur Förderung der rationellen Forschungsmethode. Von dem Warum und Wie wird später genauer zu reden sein.

ziehungswesens, die Presse, die freien Gesellschaften, das gesellige Leben, die Volksfeste u. s. w. Theologischerseits ist dieser sociale Teil der Ethik früher arg versäumt worden; erst in jüngerer Zeit, als die politischen und socialen Erdbeben daran mahnten, hat man demselben mehr Berücksichtigung geschenkt. Allein auch jetzt lassen die theologischen Lehrbücher der Ethik in dieser Beziehung noch viel zu wünschen übrig.*) Ich will nur auf einige augenfällige Mängel hindeuten.

Schon die ethische Begründung der verschiedenen Rechtsformen, des Civilrechts, des Kriminalrechts und des Staatsrechts, ist mehr als unzulänglich. Denn diese Ordnungen kurzer Hand für eine „göttlich-menschliche Einrichtung" erklären, ohne angeben zu können, was denn darin göttlich und was menschlich ist, das heißt doch nichts anderes, als alle Begründungsfragen bequem überspringen. Will jemand weiter gern wissen, ob die konstitutionelle Berechtigung der Staatsbürger zur Mitwirkung bei der Gesetzgebung eine ethische Bedeutung habe oder nicht, — oder wie das Princip der Selbstverwaltung und sein Gegenteil, die Centralisation, sittlich zu werten sei, desgleichen die sogen. grundrechtlichen Freiheiten und ihr Gegenteil, so lassen ihn die meisten jener Lehrbücher völlig unberaten, und diejenigen, welche darauf eingehen, kommen über vage Allgemeinheiten nicht hinaus. Dies muß um so auffälliger sein, da die Fragen vom Mitwirkungsrecht, von Selbstverwaltung und freier Bewegung auch innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft ihre Anwendung finden und somit den Theologen geradezu vor den Füßen liegen; allein für diese Anwendung sind jene Fragen erst recht nicht durchgearbeitet. Wie schmerzlich ferner die volkswirtschaftlichen Verhältnisse den Mangel einer sicheren ethischen Beratung empfinden, und wie schwer es hält, die Schulverfassungsfrage aus den über ihr lagernden alten Nebeln herauszubringen, brauche ich den Lesern nicht näher darzulegen. Nur an eins sei noch erinnert, an die in jüngster Zeit durch die Staatsgesetzgebung angeordneten Hülfskassen für die unselbständigen Arbeiterklassen. Denkt man daran, wie viele Jahrhunderte vergangen sind, bevor der Staat diese ethische Aufgabe erkannte, und weiter daran, unter welchen parlamentarischen Wehen jene Gesetze geboren wurden, dann hat es fast den Anschein, als ob erst die Socialdemokratie hätte kommen müssen, um der christlichen Ethik dieses „praktische Christen-

*) Es ist dies nicht mein subjektives Urteil. Angesehene Theologen haben das selbst ausgesprochen. Prof. v. Oettingen (Dorpat) tadelt in seinem Lehrbuche die bisherige Behandlung der Ethik, daß sie fast nur Personalethik gewesen sei; es komme die Gemeinschaftlichkeit des sittlich Guten und sittlich Bösen nicht zu ihrem Rechte; — und v. Hofmann († Erlangen) erkennt diesen Tadel ausdrücklich als begründet an. (Vgl. v. Hofmann, Theologische Ethik, 1878. S. 12.)

tum" entdecken zu helfen. Genug, in der ethischen Beleuchtung des socialen Lebens hat die Autoritätsmethode noch die Hauptarbeit vor sich.

Nehmen wir an, die Theologie wolle mit allem Ernst sich bemühen, auch eine christlich-sociale Ethik von wissenschaftlichem Charakter zustande zu bringen; wie soll sie das angreifen? Die Autoritätsmethode läßt sie hier im Stich, da die praktischen Fingerzeige der neutestamentlichen Schriften sich fast ausschließlich auf das Individualleben beziehen. Auf diesem Wege läßt sich also nicht vorwärts kommen, wenn man nicht aufs Geratewohl im Nebel tappen will. Um im Urwalde der vielgestaltigen und verwickelten socialen Verhältnisse sich zurechtfinden zu können, muß man zuvor die leitenden Grundgedanken besitzen. Die fehlen eben; mit andern Worten: es fehlt die principielle Ethik,*) die der angewandten vorhergehen muß. Was es damit für ein Bewandtnis hat, kann man sich auf dem mathematischen Gebiete klar machen. Hier unterscheiden wir bekanntlich eine reine oder abstrakte Mathematik und eine angewandte oder praktische, das sog. Rechnen. Jene nimmt die Größen rein begrifflich, abstrakt, und erforscht dann ihr Verhältnis zu einander; diese hat es mit zahlenmäßig bestimmten Größen zu thun. Nur soweit jene das Gebiet bereits aufgeklärt hat, nur so weit kann das Berechnen gelingen. Der Elementarunterricht pflegt, wie bekannt, in diesem Lehrfache so zu verfahren, daß man eine einzelne mathematische Wahrheit an bestimmten Zahl- oder Raumgrößen klar macht, also auf anschaulichem Wege, und dann sofort zu Anwendungsaufgaben schreitet. Daraus könnte nun bei den Schülern wie bei solchen Erwachsenen, welche den Unterrichtsbetrieb nicht durchschauen, die Meinung entstehen, auf der Elementarstufe käme gar keine reine Mathematik vor, sondern nur angewandte. Jene kommt ja vor, nur nicht in wissenschaftlicher Form, und dazu wird sie nicht erst in ihrer ganzen Ausdehnung besonders durchgenommen, sondern Schritt vor Schritt mit der angewandten verbunden.

*) Auch das ist nicht lediglich mein subjektives Urteil, wie die nachstehende Thatsache zeigen kann. — In v. Palmers „Moral des Christentums" (Stuttgart, 1864) findet sich allerdings auch eine principielle Ethik; der Verf. hat sie aber nur dadurch gefunden, daß er Herbarts Fußstapfen nachgegangen ist, also auf rationellem Wege, wie seine grundlegenden Erörterungen (in der Einleitung S. 1—21) zeigen. S. 12 wird auch ausdrücklich auf Herbart hingewiesen. Seine principielle Ethik ist daher im wesentlichen die Herbartische — nur in theologischem Gewande und mit einigen Modifikationen, die freilich keine Verbesserungen sind. Mit dieser thatsächlichen Anlehnung an einen philosophischen Forscher hat v. Palmer also deutlicher, als es mit Worten geschehen könnte, ausgesprochen, daß auf dem Wege der Autoritätsmethode nicht zu einer principiellen Ethik zu gelangen sei. — Eine ausreichende Anwendung auf die socialen Verhältnisse (namentlich auf die staatlichen, kirchlichen, volkswirtschaftlichen u. s. w.) läßt auch v. Palmers Lehrbuch vermissen.

Was wir auf dem mathematischen Gebiete gefunden haben, das gilt auch auf dem ethischen: nur soweit die reine oder principielle Ethik das Terrain aufgeklärt, d. i. die zurechtleitenden Grundgedanken gefunden hat, nur so weit ist in der angewandten ein sicheres Vordringen möglich. Das hätten die Autoritätsmethodiker eigentlich schon beim Individualleben erkennen sollen. Freilich haben sie es nicht erkannt. Was hier ihren Blick beirrte und gefangen hielt, wird sich uns bald zu erkennen geben. Dieweil die praktischen Weisungen des Neuen Testaments so zahlreich und mannigfaltig sind, so verleitete dies dazu zu glauben, man brauche dieselben nur nach formal-logischen Gesichtspunkten zu ordnen, um damit ein übersichtliches und erschöpfendes ethisches System fertiggestellt zu haben; denn man meinte, in solchen logischen Klassifikationsbegriffen schon die leitenden Grundgedanken zu besitzen. Das war eine Täuschung; die wirklichen Principien sehen ganz anders aus. Bei der Social-Ethik geht diese Täuschung zu Ende. Denn da hier die praktischen Weisungen des Neuen Testaments nur dürftig sind, so mußte man sich selbst an die Arbeit geben. Was nun? Dazu waren leitende Grundgedanken nötig; allein jene bloßen Klassifikationsbegriffe geben kein Licht, und so wurde klar, daß es keine wirklichen Principien sind. So saß man fest. Will man nun vor der Social-Ethik nicht sitzen bleiben, und will man auch nicht aufs Geratewohl in den Nebel hineintappen, so bleibt nichts anderes übrig als das zu thun, was schon von vornherein bei der Individual-Ethik hätte geschehen sollen, nämlich nach den wirklichen Principien zu suchen, — das heißt mit andern Worten: der Autoritätsmethode den Abschied zu geben und dagegen sich der rationellen zu bedienen. —

Was ist es nun eigentlich gewesen, was den Blick irre geleitet hat? Es ist gegangen, wie es immer geht, wo man satt und genug zu haben meint, — wo die Regel vergessen wird: „was du ererbt von deinen Vätern hast, e r w i r b es, um es zu besitzen.“ Was zum Segen gegeben war, nämlich die r e i c h e F ü l l e der neutestamentlichen Weisungen, gerade das ist den Autoritätsmethodikern zum Fallstrick geworden. Sind nun diese Weisungen schuld an jener Täuschung? Keineswegs; dieselben waren ja eben d a r u m in so reicher Fülle gegeben, damit die ihnen zum Grunde liegenden Principien u m s o l e i c h t e r u n d s i c h e r e r gefunden werden könnten. Dieses Darum wurde nicht begriffen; denn man hatte sich vorweg durch die Autoritätsmethode weismachen lassen: bei dem Gegebenen, dem Ererbten, stehen zu bleiben und ja nicht weiter zu forschen, das sei der sicherste Weg, das gute Erbe zu konservieren. So ist es also die von einem falschen Konservatismus empfohlene A u t o r i t ä t s m e t h o d e gewesen, welche irre geführt hat. Und das Resultat? Vor dem Problem der

socialen Ethik fixt man fest; die Principien der gesamten Ethik sind nicht gefunden — (oder man hat sie von den philosophischen Forschern entlehnt); und obendrein ist aus dem vermeintlich so wohlkonservierten Erbe nicht einmal so viel Licht geschöpft worden, um die mancherlei dissentierenden Auslegungen aus der Welt schaffen zu können.

So steht die Sache. Im Grunde hätten wir daher gar nicht nötig gehabt, umständlich zu erörtern, ob die rationelle Methode auch wohl genügende Sicherheit biete. Was uns eine Kontroverse zwischen zwei möglichen Methoden zu sein schien, ist, wie wir jetzt verstehen, eine ganz andere Frage, nämlich die:

> ob eine vollständige und dazu wissenschaftlich wohlfundamentierte Ethik erstrebt werden soll,
>
> oder eine unvollständige und dazu ohne wissenschaftliche Fundamentierung.

Gilt jenes Ziel, so giebt es eben keine zwei Methoden, sondern nur eine einzige, die rationelle.*)

---

*) Wider etwaiges Mißverständnis sei nochmals daran erinnert, daß durch die Anwendung der rationellen Methode die heil. Schrift nicht beiseite gesetzt wird; dieselbe kann vielmehr nach Gebühr berücksichtigt werden, und das nicht nur, sondern ihre ethischen Weisungen (in Wort und Beispiel) werden dann erst nach ihrem rechten Sinn in helles Licht treten und somit nicht mehr den dissentierenden Auslegungen preisgegeben sein.

I.

Die Aufgabe der Ethik.

Herr, zeige mir deine Wege
und lehre mich deine Steige. Ps. 25, 4.

Nach streng methodischem Gange würden wir mit der Betrachtung des empirisch Gegebenen beginnen müssen. Die wissenschaftlichen Lehrbücher aller Art pflegen indessen stets damit anzufangen, die Aufgabe ihrer Wissenschaft festzustellen, da sie voraussetzen, daß ihren Lesern der Gegenstand bereits genügend empirisch bekannt sei. Da wir diese Voraussetzung auch machen dürfen, zumal jeder von Jugend auf in der Ethik unterwiesen worden ist, so wird nichts im Wege stehen, in diesem Punkte dem Beispiele der Lehrbücher zu folgen. Nur werden wir, eingedenk unseres Zweckes, bei diesem ersten Schritte etwas länger verweilen, als dort Brauch ist. Es wird sich auch finden, daß genug Anlaß dazu vorliegt.

Vorab wollen wir von der Sprache, von dem Namen aus, der Sache näher zu kommen suchen.

Auf deutschem Boden ist für die in Rede stehende Wissenschaft bekanntlich der Name „Sittenlehre" gebräuchlich, — aber erst seit dem Anfange des vorigen Jahrhunderts, seit Mosheim, weiland Professor der Theologie in Helmstedt; sein Lehrbuch (1735) hatte diesen Titel. Bloß auf den Wortlaut gesehen, könnte freilich jemand denken, es sei das gegemeint, was wir mit dem Ausdrucke „Sitten" bezeichnen, nämlich was in der äußeren Lebensweise sich festgesetzt hat, zur Gewohnheit geworden ist. Wie wir wissen, meint aber der Name etwas wesentlich anderes; er zielt auf das, was wir zum Unterschied von sittig und sittsam sittlich nennen, was nicht aus Zweckmäßigkeits- oder Anstandsrücksichten, sondern aus höhern Gründen sein und geschehen soll. Statt Sittenlehre wäre also vielleicht treffender „Sittlichkeitslehre" zu sagen.

Der in neuerer Zeit gangbar gewordene Name Ethik ist übrigens schon alten Datums; schon Aristoteles gebrauchte ihn in diesem Sinne. Der Ausdruck äthos (stammverwandt mit ethos, von der Wurzel ezo =

setzen und sitzen, gerade wie auch unser „Sitte" von setzen, sitzen abgeleitet ist) bezeichnete jedoch ursprünglich, z. B. bei Homer, den Wohnsitz, die Heimat, d. i. den Ort, wo Leute seßhaft geworden sind. Später wurde der Name äthos auf das geistige Gebiet übertragen und bezeichnete — genau wie unser „Sitte" — das, was in der Lebensweise sich festgesetzt hat, worin der Geist in seiner Handlungsweise heimisch, was zur andern Natur geworden ist. Auch im Neuen Testament kommt das Wort noch in diesem Sinne vor, z. B. 1. Kor. 15, 33: „Böse Geschwätze verderben gute Sitten." Auf einer dritten Stufe endlich schränkt sich dann der Begriff äthos auf das eigentlich Sittliche ein.

Die Römer gebrauchten für das griechische äthos (Sittlichkeit) den pluralischen Ausdruck mores = die Sitten. Die Lehre davon heißt daher bei Cicero und Seneka philosophia moralis, die Philosophie der Sitten, des sittlichen Lebens. Von daher kam bei uns für diese Wissenschaft der Name „Moral" auf, oder wie die Theologen sagten: theologia moralis, und die Philosophen: philosophia moralis oder philos. practica.

Die dreierlei Ausdrücke: Ethik, Moral und Sittenlehre sind somit nach Sinn und sprachlicher Herkunft genau übereinstimmend. Der Name „Sittenlehre" ist übrigens nie recht volkstümlich geworden, vermutlich weil er das deutsche Ohr zu sehr an die äußere Lebensweise erinnert. — An den Namen „Moral", der ehedem der allgemein übliche war, hat sich ebenfalls etwas Unbequemes angehängt, nämlich eine trübe historische Erinnerung, die aus dem 17. und 18. Jahrhundert stammt. Nie ist diese Wissenschaft lauter gerühmt worden als damals, und nie erfuhr sie eine schlimmere Verunstaltung. Die Philosophen hatten ihr das Herz aus dem Leibe geschnitten und dafür das Nützlichkeits- oder Glückseligkeitsprincip eingepflanzt, zum Teil vielleicht in der Meinung, sie dadurch besser an den Mann bringen zu können. Die Theologen nahmen diese Verschlimmbesserung durchweg mit Freuden auf und predigten nun um so eifriger Moral, je mehr sie an der Glaubenslehre irre geworden waren. Was in dieser Glückseligkeitslehre an sittlichen Wahrheiten noch übrig blieb, wurde dann zu Ehren der „Aufklärung" obendrein über die Maßen breitgeschlagen und in geistlose Plattheiten herabgedrückt. So wird es denn verständlich, warum man später, als Philosophie und Theologie sich vertieften, den durch jene Plattheiten anrüchig gewordenen Namen „Moral" still beiseite schob und dafür die aristotelische Bezeichnung „Ethik" wieder aufnahm.

Wie der Leser sieht, hat die Besichtigung des Namens uns bereits manche nützliche Aufklärung über die Sache gegeben.

Es gilt jetzt, die Aufgabe der Ethik zu bezeichnen. Dies geschieht dadurch, daß man den Gegenstand nennt, mit dem sie sich beschäftigt.

Da nun in dem Gegenstande das Eigentümliche einer Wissenschaft liegt, nämlich das, was sie von anderen Wissenschaften unterscheidet, so ist damit auch ihr Begriff angegeben und ihr Gebiet von andern Wissensgebieten bestimmt abgegrenzt. Aufgabe, Gegenstand und Begriff einer Wissenschaft sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache.

Gegenstand der Ethik ist, wie wir bereits wissen, das Sittliche oder das Gute (und sein Gegensatz). Was wir unter dem Sittlichen oder dem Guten zu verstehen haben, hat der Einleitungsaufsatz ebenfalls in der Hauptsache klargestellt, nämlich das, was durch sich selbst Beifall und Achtung erweckt. Damit dürfte der Begriff des Guten einstweilen genügend bestimmt sein. Unsere Antwort auf die in Rede stehende Frage kann demnach lauten:

Die Ethik hat die Aufgabe, zu sagen, was **gut** und **böse** — oder was recht und unrecht, was löblich und verwerflich ist.

Diese Definition hätte sich auch wohl etwas pompöser geben lassen, wie es von denen zu geschehen pflegt, welche auf dem wissenschaftlichen Gebiete ebenfalls gern rhetorisieren, oder welche meinen, dem Sittlichen, dieweil es so hohe Würde habe, auch noch ein wenig menschlichen Schmuck verleihen zu müssen. Aber wozu das? In der Wissenschaft handelt es sich vor allem um Wahrheit und Klarheit; beiden ist um so besser gedient, d. i. die Wahrheit tritt um so klarer hervor, je einfacher die sprachliche Darstellung ist. Darum habe ich vorgezogen, die obige Erklärung so schlicht als möglich zu fassen.

Gälte es, ein Kompendium zu schreiben, so würden wir jetzt, nachdem die vorliegende Frage beantwortet ist, ohne weiteres zum zweiten Kapitel schreiten können. Unser Lernzweck rät jedoch, die gegebene Antwort zuvor noch etwas näher anzusehen. Ein Beispiel wird die Gedanken schon in Bewegung bringen.

In einem jüngst erschienenen Lehrbuche der Ethik für die Gymnasialprima lautet der erste Satz: „Die Sittenlehre umfaßt die Lehre vom sittlichen Handeln.“ Dieselbe Definition findet sich auch in manchen andern Lehrbüchern der Ethik, namentlich von theologischer Seite. Hier könnte nun ein nachdenksamer Schüler fragen, warum denn gerade das Handeln genannt wäre, warum nicht lieber die viel bedeutsamere Gesinnung. Diese Frage bringt es an den Tag, daß dort erst eine Untersuchung hätte vorhergehen müssen, nämlich über das Verhältnis, in welchem das Sittliche zum Handeln und zur Gesinnung steht, oder mit andern Worten: wo das Sittliche zur Erscheinung kommt und wo für seine Beurteilung der entscheidende Punkt liegt. In unserer Darstellung wird diese Untersuchung

im folgenden Kapitel an die Reihe kommen. Daraus wird dann der Leser erkennen, daß meine Definition mit gutem Grunde weder vom Handeln, noch von der Gesinnung spricht. Er wird nämlich einsehen, daß jene Lehrbuchs-Definition zwar nicht geradezu falsch ist, aber doch nicht die ganze Wahrheit sagt und darum leicht zu Irrungen verleitet. Er wird ferner einsehen, daß, wenn anstatt des Handelns die Gesinnung genannt wäre, dann wieder jemand fragen möchte, warum denn nicht das Handeln genannt sei, zumal es ja heiße: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Endlich wird er auch einsehen, daß in der Definition nicht Gesinnung und Handeln zugleich erwähnt werden darf, weil dann etwas Überflüssiges gesagt sein würde. So viel dürfte dem Leser schon hier verständlich sein: indem meine Definition als Gegenstand der Ethik nur allgemein das Gute nennt, so verwendet sie einen Begriff, der bereits bekannt und klargestellt war. Hätte sie dagegen, um anscheinend genauer zu lauten, auch schon von der Gesinnung oder vom Handeln sprechen wollen, so würde sie eine noch nicht untersuchte Bestimmung mit aufgenommen haben, also unklar geworden sein.

Oben wurde bemerkt: durch die deutliche Bezeichnung des Gegenstandes einer Wissenschaft (oder durch die Feststellung ihrer Aufgabe) werde ihr Gebiet gegenüber andern Wissensgebieten bestimmt abgegrenzt. Fassen wir einmal den letzteren Gesichtspunkt ins Auge und prüfen wir, ob unsre Definition auch in dieser Beziehung leistet, was sie leisten soll. — Vielleicht denkt der eine oder andere Leser, wozu denn eine so genaue Grenzbestimmung nötig sei; die Ethik als die Wissenschaft vom Sittlichen habe doch offenbar ein ganz anderes Gebiet als die Mathematik, die Logik, die Philologie rc.; wie sollten da Verwechslungen und Verwicklungen vorkommen können? Nun, mit solchen Wissenschaften, wie die vorhin namhaft gemachten, wird die Ethik wohl unverworren bleiben; allein es giebt auch andere, welche ihr näher liegen oder zu ihr berufliche Beziehungen haben, z. B. die Pädagogik, die Psychologie, die theologische Dogmatik u. s. w. Hier würden also doch Verwicklungen entstehen können, — sei es, daß fremde Stimmen auf dem Gebiete der Ethik mitsprechen und entscheiden wollten, oder daß sie selber die Grenzen nicht beachtete und dann mit solchen Fragen sich abquälte, zu deren Lösung ihr die Mittel fehlen. Und in der That, die Geschichte der Ethik weiß über solche Übergriffe von drüben oder hüben nur allzuviel zu berichten, und die daraus entstandenen Verdunkelungen gehören zu den schlimmsten Hemmnissen, mit denen die ethische Forschung zu kämpfen gehabt hat und zwar bis auf den heutigen Tag. Die Wissenschaften als solche sind natürlich an derartigen Irrungen nicht schuld, sondern die unklaren Köpfe; das klare Denken ist eben keine angeborne Fähig-

keit, auch nicht einmal bei den Begabten und Gelehrten. Wir stehen somit an einem Punkte, wo Gleichgültigkeit nicht am Platze ist; vielmehr muß jedem Jünger der Ethik geraten werden, ja seine Augen offen zu halten, um die gezogene Grenze scharf zu bewachen. Thut er das nicht, so kann es ihm begegnen, daß er sich unvermutet in Gedankenverwicklungen hineingezogen sieht, die seine Logik auf harte Proben stellen, wenn er sich wieder herausarbeiten will. — Nehmen wir jetzt einige Beispiele vor, um einerseits die verschiedenartigen Versuchungen zu solchen Wirrnissen ein wenig kennen zu lernen und andrerseits unsere Definition zu erproben.

In erster Linie gedenken wir billig jener vor alters wie heutzutage weitverbreiteten Ansicht, welche der Ethik das Glückseligkeitsprincip aufreden will. Gälte das, so würde es die Aufgabe der Ethik sein, zu ermitteln, was zur Wohlfahrt dienlich ist, also das Nützliche oder Zweckmäßige. Um das zu finden, erschöpfend und sicher, müßten dann Himmel und Erde, Luft und Meer, Leib und Seele, kurz, die sämtlichen leiblichen und geistigen Bedingungen des Menschenlebens durchforscht werden. Das heißt mit andern Worten: nicht etwa diese oder jene einzelne Wissenschaft, sondern die sämtlichen Natur- und Geisteswissenschaften, die theoretischen samt den praktischen, würden dann direkt oder indirekt mitsprechen über das, was auf dem ethischen Gebiete gelten soll; aber nicht bloß mitsprechen, nein, sie würden entscheiden und zwar ganz allein entscheiden. Damit wäre denn die Ethik nicht etwa bloß in die Ecke geschoben, sondern aus ihrem eignen Gebiete völlig hinausgeworfen und könnte sich gleich den alten Mythologien und anderen Phantasmen, die auf dem Friedhofe der Kultur begraben liegen, nunmehr zu den Toten schreiben lassen. Das ist also noch etwas anderes als ein kleiner Grenzprozeß: es ist die alte Geschichte vom Hamster und vom Igel. So geht's, wenn die Ethik es versäumt, ihre Grenze zu bewachen, d. i. ihre wahre Aufgabe, ihren eigentümlichen Gegenstand fest im Auge zu behalten. Besinnen wir uns angesichts solcher Gefahr auf unsere Definition. Sie sagt rund und rein: die Ethik ist die Lehre von gut und böse — also nicht die vom Nützlichen und Schädlichen. Das Wissen vom Nützlichen mag für uns Menschen so nötig sein, wie es will, und so wichtig, wie es will; aber es ist nun einmal keine Ethik, denn diese ist die Lehre vom Guten, d. i. von dem, was an sich gut ist. So wenig wie die Enten zu Schwänen werden, wenn ein schlauer Geflügelhändler seine Schnattertiere als Schwäne anpreist, so wenig wird die Glückseligkeitstheorie zur Ethik dadurch, daß ihre Anhänger es für nützlich finden, das Nützliche für das Gute auszugeben. Wie wir sehen, hat unsere Definition die Grenze gegenüber dem Wohlfahrtsprincip, welches den andern Wissenschaften zum Mitsprechen verhelfen will, deutlich

genug kenntlich gemacht; es kommt also nur darauf an, daß dieselbe auch bewacht werde.*)

Zweites Beispiel. Wenn in einem Kreise entschieden christlich-gesinnter Leute die Rede auf die Ethik kommt und dann jemand eine gründlichere Erforschung derselben empfiehlt, so pflegt häufig sofort die Gegenrede laut zu werden: „Was soll denn die Moral helfen? die Moral ist doch nicht das, was not thut, sondern die Lehre von Christo.“ Dieser Einwurf hat etwas Richtiges im Sinne, was aber höchst ungenau ausgedrückt wird. Mit solchen hingeworfenen Einwendungen hat man immer seine liebe Not, da dem Kritiker erst seine eignen Gedanken klar gemacht werden müssen, bevor die eigentliche Auseinandersetzung beginnen kann. Nehmen wir diese Klarstellung vor.

Bei den Ausdrücken „helfen“ und „not thun“ fehlt, wie man sieht, eine Ergänzung auf die Frage: wozu? Diese Ergänzung soll heißen: zur Verwirklichung des Sittlichen, oder mit andern Worten: dazu, daß der Mensch das Gute auch wirklich und von Herzen thue. Der Kritiker geht somit von der Ansicht aus, die empfohlene Ethik maße sich an, nicht bloß das Wissen des Guten lehren zu können, sondern auch etwas viel Höheres, Weiterliegendes, nämlich das Wollen und Vollbringen, kurz, seine Realisierung. Er hat ganz recht, daß die Ethik nur das Wissen des Sittlichen lehren kann; ferner darin, daß zwischen dem Wissen und dem Wollen, zwischen dem Kennen und dem Können oder Realisieren noch ein langer Weg liegt. Wäre nun sein Verdacht gegründet, vermeinte die empfohlene Ethik auch die Realisierung des Guten oder die Umwandlung des natürlichen Wollens in ein sittlich geheiligtes bewirken zu können: so würde sie allerdings die Grenze ihrer Aufgabe überschreiten, also in das Gebiet einer andern Wissenschaft übergreifen. Welches ist aber diese andere Wissenschaft? Es ist die Pädagogik, — d. h. die Pädagogik im großen Stil, die Gesamtpädagogik, welche nicht bloß die Unmündigen, sondern auch die Erwachsenen umschließt und darum füglich „Anthropogogik“ heißen könnte. Dazu gehört denn, um unten anzufangen, vorab die Jugenderziehung in Haus und Schule, sodann die gesamte Wirksamkeit der

---

*) Der Leser wolle nicht übersehen, daß die vorstehende Bemerkung sich noch nicht in die Materie der Glückseligkeitslehre einläßt, sondern nur zeigen will, daß unsere Definition ihre Schuldigkeit thut. — Es ist zu beachten, daß jenes falsche Princip von den verschiedensten Seiten her sich einzuschleichen sucht, — nicht plump, nicht mit offenem Visir, sondern unter allerlei schönen, bestrickenden Namen, ja vielleicht im Namen der „Wissenschaftlichkeit“ und einer „höheren“ Sittlichkeit, wohl gar im Namen der Religion und mit einer Fülle von Bibelsprüchen im Munde, so daß ein Unkundiger vorweg nicht merkt, mit wem er es eigentlich zu thun hat, und hinterher aus den Umstrickungen nicht herauszukommen weiß.

Kirche oder die praktische Theologie, und ferner ein Teil der Wirksamkeit des Staates, nämlich soweit derselbe in den Dienst der sittlichen Ideen tritt. Die Frage, wie viel diese menschlichen Erziehungsfaktoren für ihre Aufgabe wirklich ausrichten oder nicht ausrichten, geht uns hier nicht an; genug, sie wirken, wie sie es eben verstehen und vermögen. Daß nun die Ethik, wie wir sie fassen, sich nicht anmaßt, auch die Arbeit der Pädagogik (Anthropogogik) besorgen zu können, hat unsere obige Definition klar und deutlich ausgesprochen. Von Realisierung des Guten ist dort mit keiner Silbe die Rede; was der Ethik als ihre Aufgabe zugewiesen wird, ist einzig dies, das Gute (und seinen Gegensatz) kenntlich zu machen. Zu der Pädagogik steht sie also in dem Verhältnis, daß sie derselben das Ziel zeigt; den Weg zur Erreichung dieses Zieles muß die Pädagogik selber suchen. Ziel und Weg sind aber so grundverschiedene Dinge, daß es offenbar nur einem sehr unklaren Kopfe möglich ist, dieselben zu verwechseln oder zu vermengen. Mit der obigen Gegenrede, soweit sie uns angeht, wären wir somit fertig. — Dieselbe bietet indessen noch etliche andere merkenswerte Seiten. Es dürfte sich daher lohnen, auch diese noch ein wenig zu besehen.

Nach dem Wortlaute genommen, klingt der Ausruf: was denn die Moral helfen solle, so, als ob das moralische Wissen gar nichts nütze. Das wäre aber offenbar ein noch schlimmerer Irrtum als jener, welcher die Kraft des moralischen Wissens überschätzt. Zum andern scheint der Kritiker anzunehmen — wenigstens drückt er sich so aus — daß bei einer tieferen Erfassung der Ethik die Glaubenslehre und speciell die Lehre von Christo beeinträchtigt werde. Wäre das wirklich seine Meinung, so würde er sich in einem neuen starken Irrtum befinden, da nach dem Zeugnis Christi selber die Sache sich gerade umgekehrt verhält (Mark. 1, 15; Joh. 7, 17), wie denn auch die ganze Bergpredigt den Zweck hat, in eine tiefere Erkenntnis der Sittenlehre einzuführen. — Wie mag nun jener Sprecher dazu gekommen sein, vor dem zu warnen, was Christus selbst mit allem Nachdruck empfiehlt? „Gebrannte Kinder scheuen das Feuer," sagt ein bekanntes Sprichwort. Mit einer ähnlichen Scheu hängt auch die obige Gegenrede zusammen: sie hat einen historischen Hintergrund. Im vorigen Jahrhundert waren mit den Philosophen auch viele Theologen am christlichen Glauben irre geworden; gleichsam zum Ersatz der Glaubenslehre predigte man nun um so eifriger Moral — in der Meinung, wenn das sittlich Gute deutlich kenntlich gemacht sei, so werde sich auch die Realisierung desselben allmählich finden, oder mit andern Worten: das moralische Wissen sei kräftig genug, um auch das Wollen und Vollbringen zu bewirken. Von diesem rationalistischen Moralisieren stammt es her, daß in

manchen christlichen Kreisen sich eine Art Verstimmung oder Mißtrauen oder wie man es sonst nennen soll, gegenüber der Ethik festgesetzt hat. Dieweil man nämlich nicht genauer untersuchte, worin jene Verirrung ihren eigentlichen Grund hatte, so hielt man sich an die äußeren Symptome des Übels und geriet darum selber teilweise in die Irre. Denn da die Rationalisten die Moral begünstigten, so ließen diese Christen sich durch die Opposition verleiten, nun ihrerseits die Ethik weniger günstig anzusehen; und da jene die Kraft des moralischen Wissens überschätzten, so kam bei diesen die arme Ethik halb und halb in Verdacht, daß sie zu solcher Überschätzung verleite. Aus dieser Verstimmung ist auch die obige Gegenrede hervorgegangen, und so wird sie uns wenigstens verständlich. Daß nun die Ethik völlig unschuldig ist an der damaligen Vernachlässigung der christlichen Glaubenslehre, hätte man leicht finden können, da in der ganzen heiligen Schrift das „Gesetz“ gerade umgekehrt dafür angesehen wird, daß es dem „Evangelium“ den Weg bereiten müsse; was aber ein Bahnbrecher und Helfer der Glaubenslehre ist, kann doch nicht ein Hinderer sein. Und daß die Ethik an jener Überschätzung der Kraft ihres Wissens unschuldig sein muß, hätte man ebenso leicht finden können, da dieser Irrtum ein psychologischer ist, also aus einer unzulänglichen Psychologie stammt. Zum Überfluß hätte man es auch daran erkennen können, daß die Ethik gar nichts aussagt über die Kraft ihres Wissens, mithin auch keinen Irrtum darüber verbreiten kann. — Vielleicht will unser Kritiker hier einwenden, bei den erwähnten Philosophen und Theologen des vorigen Jahrhunderts scheine doch ein Zusammenhang zu bestehen zwischen ihrer Auffassung der Ethik und ihrem Überschätzen der Kraft des moralischen Wissens. Dieser Einwand soll uns willkommen sein; er wird zu einer neuen Aufklärung verhelfen. Dort ist allerdings ein solcher ursachlicher Zusammenhang vorhanden. Der Kritiker hat die äußere Thatsache richtig gesehen; leider aber hat er unterlassen, sie genauer zu besehen, und dadurch ist ihm eine innere Thatsache entgangen. Hätte er dieselbe gekannt, so würde er vor dem Irrtum bewahrt geblieben sein, der Ethik etwas zur Last zu legen, woran sie völlig unschuldig ist. Holen wir sein Versäumnis nach. Was jene Philosophen und Theologen Moral nannten, war eine Ethik, der man die Nützlichkeits- oder Glückseligkeitstheorie als Kopf aufgepflanzt hatte. Das hat unser Kritiker eben übersehen. Die Glückseligkeitstheorie mutet aber dem Menschen kein anderes Handeln zu, als was der Egoismus, falls er klug ist, selbst wählen würde. Hat nun dieses sogen. „moralische“ Wissen als Triebkraft die Selbstliebe hinter sich, so darf man ihm gewiß recht viel zutrauen, nämlich Klugheitshandeln — wenigstens bei ruhigem Wetter, d. h. in den Zeiten, wo die Klugheit nicht durch

Affekte oder Leidenschaften aus dem Felde geschlagen wird. Ist nun die Ethik schuld daran, daß damals die Kraft des moralischen Wissens überschätzt wurde? Nein, nicht die Ethik, sondern die Un-Ethik, d. i. die hineingemengte Glückseligkeitstheorie. So hat also der Kritiker nicht einmal die historische Thatsache, von der seine Gegenrede ausging, richtig aufgefaßt.

Drittes Beispiel. Im vorigen Falle handelte es sich vornehmlich um die Grenze zwischen der Ethik und der Pädagogik; doch kam daneben auch schon eine Berührung mit der Psychologie vor. Jetzt werden wir eine neue Verlockung zum Einmischen in fremde Probleme kennen lernen. — Im Gespräche über die Ethik kann es leichtlich geschehen, daß von irgend einer Seite her die Frage vom Ursprunge des Bösen laut wird. Diese Frage ist allerdings von Bedeutung, — praktisch für die Pädagogik, theoretisch für die Theologie und Religionsphilosophie. Liegt es nun der Ethik ob, darauf zu antworten? Wir brauchen uns nur auf unsere Definition zu besinnen, um darüber klar zu werden. Danach hat die Ethik nur zu sagen, was gut und böse ist, d. h. woran das Gute und sein Gegenteil kenntlich ist. Alles, was sonst noch wissenswert sein mag, geht sie nichts an, — also ebensowenig die Frage, wie das Böse entstanden sei, als jene andere, wie es wieder aus der Welt geschafft und und das Gute realisiert werden könne. Will jemand über die Herkunft des Bösen ja etwas erkunden oder wenigstens über sein derzeitiges Auftauchen in jeder Menschenseele, so mag er die Wissenschaft befragen, welche die Aufgabe hat, die psychischen Erscheinungen genetisch zu erklären, — die Psychologie. Weiß sie es, so wird sie es ihm sagen; weiß sie es nicht, nun, so muß er sich gedulden, bis sie es gelernt hat, oder aber mit seiner Frage an irgend eine andere Thür klopfen, falls er meint, dort bessere Auskunft zu finden. Jedenfalls hat die Ethik nichts damit zu thun; ihr liegt nur ob, ihre eigne Aufgabe zu bedenken. Wenn der Feigenbaum Feigen bringt, so hat er genug geleistet; daß er daneben auch Trauben tragen soll, darf man nicht von ihm fordern. Das Wort aus Platos Ethik: „Jeder thue das Seine" enthält auch einen höchst wertvollen Rat für die Wissenschaften.

In dem zweiten Beispiele wurde nebenbei auch das Verhältnis zwischen der Ethik und der Glaubenslehre gestreift. Der Leser mag daher vermuten, daß jetzt an der Hand eines vierten Exempels dieses Verhältnis näher beleuchtet werden solle. Eine solche Beleuchtung würde allerdings nützlich sein, da hierüber manche irrige oder unklare Vorstellungen im Umlaufe sind und leider nicht bloß unter den „Ungelehrten und Laien". Diese Irrungen sind jedoch nicht einfache Grenzverwicklungen in dem vorbesprochenen Sinne, sondern hängen vielmehr mit den sehr intimen inneren

Beziehungen beider Wissensgebiete zusammen und dann noch damit, daß die Theologen infolge der Autoritätsmethode sich gewöhnt haben, die Ethik als eine von der Dogmatik abhängige Wissenschaft zu behandeln. Um die hier vorkommenden Irrtümer und Verdunkelungen aufzuklären, würde es daher nicht genügen, kurzerhand auf unsere obige Definition zurückzugreifen. Nur eine eingehende und dazu recht verzweigte Untersuchung könnte das nötige Licht herbeischaffen. Da dazu aber an dieser Stelle nicht der passende Ort ist, so muß diese Auseinandersetzung*) für eine spätere Gelegenheit verspart werden.**)

---

*) Dieselbe findet sich nun, wie man sieht, in dem ersten Teil dieses Bandes: „Geheime Fesseln der Theologie." D. H.

**) Anwendungsbeispiele der oben besprochenen Art wären noch manche anzuführen. Für unsern Zweck dürften die erwähnten genügen. Doch will ich nebenbei ihrer noch zwei namhaft machen, um den Lesern Gelegenheit zu geben, sich selbst an der Zurechtweisung verirrter Gedanken zu versuchen.

1. Von Personen, die nur an die schulunterrichtliche und kirchliche Behandlung ethischer Fragen gewöhnt waren, habe ich zuweilen aussprechen hören: die philosophische Ethik sei zu wenig „erbaulich". — Was ist an dem Gedanken, aus dem diese Klage hervorgeht, berechtigt, und warum ist der Tadel in diesem Falle doch unberechtigt?

2. In der heil. Schrift sind bekanntlich an die sittlichen Vermahnungen oder Gebote häufig Verheißungen geknüpft, oder aber, für den Fall der Nichtbeachtung, auch Drohungen. Hieraus und aus andern Erwägungen ist eine bestimmte Streitfrage hervorgegangen, über welche von altersher unter den Philosophen wie unter den Theologen lebhafte Kontroversen stattgefunden haben, und die auch heutzutage noch manchmal recht hitzige Debatten veranlaßt. Es ist die sogen. „Lohnfrage". Ich nehme an, daß der Leser bei der Nennung dieses Stichwortes versteht, um was es sich handelt. — Frage: Wie läßt sich dieser Streit zu allseitiger Befriedigung schlichten, und wie hängt unser Thema damit zusammen?

Man gestatte mir noch die Mahnung beizufügen, diese Aufgaben nicht zu leicht zu nehmen, auch die erste nicht. Das Ziel muß sein, den Gegner zu überzeugen.

II.

Wo kommt das Sittliche zur Erscheinung und wo liegt für seine Beurteilung die entscheidende Stelle?

Im vorigen Artikel haben wir nach der Weise der Lehrbücher zuvörderst den Begriff der Ethik festgestellt. Jetzt, wo näher an den Gegenstand herangetreten werden muß, wollen wir die ursprüngliche Forschung zum Muster nehmen und demgemäß vom erfahrungsmäßig Gegebenen ausgehen.

Werfen wir zur Vergleichung vorab einen Blick darauf, wie es bei den andern Wissenschaften in dieser Beziehung steht und zugeht. Auch bei ihnen, und zwar bei allen ohne Ausnahme, hat die Forschung mit irgend etwas empirisch Gegebenen, also mit Thatsachen der Erfahrung, beginnen müssen. Warum? Aus zwei Gründen. Einmal sind empirische Thatsachen deshalb nötig, weil sonst das Denken keinen Stoff hätte, da ja niemand denselben aus den Fingern saugen kann. Zum andern deshalb, damit die Forschung festen Boden unter den Füßen habe. Es müssen demnach solche Erfahrungsthatsachen vorliegen, welche jeder, der gesunde Sinne hat, kennt, oder doch kennen lernen kann, die also niemand leugnet oder bezweifelt. Wie bringen nun die gegebenen Thatsachen das Denken in Bewegung? Fällt an denselben dem Beobachter etwas auf, was seine Verwunderung erregt, so entsteht damit eine Frage, und die Frage fordert dann zum Überlegen auf. So kommt das Forschen in Gang. Plato hat also recht, wenn er sagt: Die Verwunderung ist die Mutter der Philosophie, d. i. alles wissenschaftlichen Denkens. — Für die Arithmetik ist das empirisch Gegebene die Zahlenreihe; für die Geometrie sind es die Raumformen: zunächst die körperlichen und weiter die Flächen und Linien; für die Naturkunde die Naturerscheinungen: die Körper und die daran vorkommenden Veränderungen. Die Psychologie geht aus von den verschiedenen Erscheinungen des Seelenlebens: dem Empfinden, Wahrnehmen, Vergessen, Reproduzieren, Begriffe bilden u. s. w.; die Logik von den

Formen des Denkens: den Anschauungen, Begriffen, Urteilen, Schlüssen ꝛc.; die Ästhetik von den mancherlei schönen Formen, welche dem Gesicht und Gehör sich darbieten. Ähnlich ist's in allen übrigen Wissenschaften.

Auf eins sei nebenbei noch aufmerksam gemacht. Vielen Wissenschaften geht es mit ihrem empirisch gegebenen Stoffe so, wie der Metallindustrie mit dem ihrigen. Die Metalle finden sich in der Natur bekanntlich selten rein vor, sondern meistens als Erze, d. i. mit andern Metallstoffen vermischt, weshalb denn erst ein Reinigungsprozeß vorgenommen werden muß. So sind auch bei manchen Wissenschaften die gegebenen Thatsachen, wie die Erfahrung sie liefert, noch mit allerlei Zuthaten vermischt, welche erst durch einen Abstraktionsprozeß davon ausgeschieden werden müssen. Was z. B. die geometrische Forschung vorfindet, sind reale Körper. An einem solchen Körper ist aber die Eigenschaft, welche wir Raumform nennen, verwachsen mit einer Menge physikalischer Eigenschaften. Die Geometrie hat es indes nur mit der Raumform zu thun. Damit nun diese deutlich vor den Blick treten kann, müssen die physikalischen Eigenschaften erst alle weggedacht werden.

Sehen wir uns jetzt danach um, was für Erfahrungs-Thatsachen die Ethik vorfindet.

Wo in der menschlichen Gesellschaft Handlungen vorkommen, welche das Interesse einer anderen Person berühren, sei es wohlthuend oder wehethuend, da pflegt eine solche Handlung auch stets ein Urteil wachzurufen, worin dieselbe gewertet wird, gleichviel ob es laut ausgesprochen oder bloß still gedacht wurde. Das Urteil kann entstehen in allen Personen, welche um die Handlung wissen: in der Person, welche davon berührt wird, in dem Handelnden selbst, in den Zuschauern und in denjenigen, welche durch Hörensagen davon Kunde erhalten haben. Im allgemeinen läßt sich eine Handlung in dreifacher Weise beurteilen, je nachdem nämlich eine der verschiedenen Seiten derselben ins Auge gefaßt wird. Einmal kann darauf gesehen werden, ob sie ihrem Zwecke entspricht oder genauer gesagt: ob sie wohl überlegt war oder nicht. Zum andern, ob sie geschickt ausgeführt wurde oder nicht. Zum dritten kann die in ihr zu Tage tretende Gesinnung gewürdigt werden. Im ersten Falle ist es die Klugheit, welche taxiert wird; im zweiten Falle die technische Geschicklichkeit, also in beiden Fällen eine rein intellektuelle Fähigkeit. Im dritten Falle, wo auf die in der Handlung sich offenbarende Gesinnung der Blick gerichtet wird, haben wir das sittliche Urteil. Wie man sieht, ist dasselbe von jenen beiden Arten der Urteile scharf geschieden. Die sittlichen Urteile wollen wir jetzt näher ins Auge fassen.

Dieselben kommen ohne Zweifel nicht minder häufig vor als die Urteile über die intellektuellen Seiten einer Handlung. Wer in den gesellschaftlichen Gesprächen darauf achtet, falls die Rede sich um Personen dreht, kann sie in Hülle und Fülle auflesen. In der Regel wird man mehr kritische als anerkennende Urteile zu hören bekommen. Ob nun daraus geschlossen werden darf, daß die tadelhaften Handlungen zahlreicher seien als die löblichen; oder ob darin sich kund giebt, wie andere meinen, daß das menschliche Herz lieber tadele, als lobend anerkenne — was dann jene erste Ansicht nur bestätigen würde, da die „böse" Zunge eben verrät, daß das Herz böse ist — wollen wir vorläufig dahingestellt sein lassen. Jedenfalls ist aber noch ein anderer Grund mit im Spiele, der deutlich besehen werden kann. Die sittlich korrekten Handlungen werden gleichsam als selbstverständlich hingenommen, wie sie ja auch eigentlich selbstverständlich sein sollten; die inkorrekten dagegen lenken durch ihr Abweichen von der Schnur die Aufmerksamkeit auf sich und fordern somit eben die Kritik heraus.

Unsere Sprache ist sehr reich an Ausdrücken, welche aus den sittlichen Urteilen herstammen. Man denke nur — abgesehen von den allgemeinen Begriffen: Sollen, Pflicht, Tugend, Laster u. s. w. — an die lange Reihe der Adjektive, welche specielle, sittliche Charakterzüge bezeichnen, wie: liebevoll, gütig, uneigennützig, barmherzig, sanftmütig, demütig, bescheiden, edel, großmütig, hochherzig, gerecht, rechtschaffen, ehrlich, lauter, wahrhaftig, treu, bieder u. s. w. — und die Gegensätze: lieblos, selbstsüchtig, hartherzig, eigennützig, habsüchtig, geizig, ungefällig, ehrsüchtig, herrschsüchtig, wortbrüchig, heuchlerisch, betrügerisch, verlogen, arglistig, niederträchtig u. s. w. Wer sich die Mühe geben will, das ethische Sprachmaterial (Adjektive, Substantive und Verben) aus den Litteraturwerken resp. aus den Wörterbüchern zusammenzulesen, wird ein ansehnliches Register bekommen.*) Der Reichtum dieser Ausdrücke ist ein Beweis, daß das Ethische eine große Rolle im Menschenleben spielt; so wie er andrerseits erkennen läßt, daß die Ausgestaltung des Ethischen — gerade wie die des Ästhetischen in einem Kunstwerke — sich aus einer Menge feiner und feinster Züge zusammensetzt.

Das sittliche Urteil kommt aber nicht bloß bei solchen Völkern vor, die unter dem Einflusse des Christentums stehen, sondern auch bei den übrigen; desgleichen nicht bloß bei civilisierten Nationen, sondern auch bei Naturvölkern, selbst bei den rohesten. Freilich steht bei den letzteren das

---

*) Ich kann jedem Leser nur raten, sich ein solches Verzeichnis anzulegen und dasselbe versuchsweise zu ordnen; es ist eine vortreffliche Vorübung zum Orientieren auf diesem Gebiete. — Es ist auch eine nützliche Arbeit für die Schüler, selbst die Mittelstufe kann sich schon daran versuchen. (Vgl. mein „Repetitorium der Gesellschaftskunde. 4. Aufl. S. 4 f.)

sittliche Gemerk noch auf einer niederen Stufe, gerade wie die übrigen geistigen Fähigkeiten, welche über das sinnliche Auffassen hinausgehen; allein so gewiß ein solcher Naturmensch eine Ohrfeige von einer Liebkosung unterscheiden kann, so gewiß muß ihm allmählich merkbar werden, daß es unterschiedliche Gesinnungen giebt.

Was wir nun bei den Menschen der Jetztzeit überall finden, das findet sich auch bei denen der Vergangenheit, soweit die geschichtliche Kunde zurückreicht. Alle Litteraturwerke aus früherer Zeit, welche von menschlichen Thaten und Schicksalen handeln — gleichviel ob es geschichtliche Berichte oder poetische Produktionen sind — enthalten auch zahlreiche sittliche Urteile der mannigfachsten Art. Ich will nur an einige alte Schriftdenkmäler erinnern, welche jedem zur Hand sind: an die bibl. Erzählungen der Urzeit und Patriarchenzeit, wo die mosaische Gesetzgebung noch nicht eingewirkt hatte, und an die homerischen Gedichte.

Das Werten der Handlungen nach der darin sich offenbarenden Gesinnung oder das sittliche Urteilen tritt somit überall auf, wo Menschen gesellschaftlich leben. Es wird demnach für eine allgemeine Thatsache gelten können. Ist es aber das, so muß die geistige Anlage dazu als zum Wesen des Menschen gehörig betrachtet werden — gerade wie die Anlage zum Ästhetischen und Logischen.

Diese sittlichen Urteile nun, wie sie in der Gegenwart und Vergangenheit in reicher Fülle vorliegen, sind für den Forscher das erste natürlich und erfahrungsmäßig gegebene Material, um von hier aus die Natur und den Begriff des Sittlichen zu ermitteln und dann weiter seine wahren Kennzeichen klar zu stellen.

Ich sage: das „erste“ erfahrungsmäßige Material; denn es giebt noch andere Erfahrungsthatsachen, die vom ethischen Gemerk der Menschen Zeugnis geben, und sogar mehrfacher Art. Dieselben lassen sich in folgende vier Klassen ordnen: 1. erziehliche Weisungen (oder Vorschriften, Mahnungen, Lebensregeln), d. h. Weisungen, welche der Erzieher dem Zöglinge giebt; (z. B. Man darf nicht lügen, nicht stehlen u. s. w.); 2. Sitten ethischer Art; 3. die Staatsgesetze; 4. sog. Weisheitssprüche, wie z. B. die Sprüche Salomos. Als eine Thatsache fünfter Art könnte man noch anführen, daß alle Religionen, deren Gottesbegriff über der rohen Fetischvorstellung steht, in ihrer Lehre auch irgend welche ethische Vorschriften geben. Begrifflich sind diese Vorschriften jedoch nichts anderes als die erwähnten Erziehungsweisungen, nur mit der formellen Änderung, daß sie nicht im Namen einer menschlichen Autorität, sondern im Namen Gottes auftreten, also als Ausdruck des göttlichen Willens gelten wollen. An der größeren und geringeren Reinheit der ethischen

Lehren eines solchen Religionssystems hat man immer ein sicheres Kennzeichen dafür, auf welcher Stufe hier der Gottesbegriff und das religiöse Denken überhaupt steht. —

Wie sich später deutlicher zeigen wird, unterscheiden sich diese vier resp. fünferlei neuen Thatsachen dadurch von den Einzelurteilen, daß sie nicht wie diese primitive Äußerungen des ethischen Bewußtseins sind, sondern abgeleitete, d. h. sie setzen die Einzelurteile voraus und sind aus diesen als aus ihrer Quelle oder Wurzel hervorgegangen.

Die Erziehungsweisungen müssen da entstanden sein, wo die erziehliche Aufgabe entsteht, in der Familie. Die Eltern wollen die Kinder auf das, was sie selbst als löblich oder verwerflich erkannt haben, aufmerksam machen, und dieselben womöglich dahin führen, daß sie ihrerseits ebenfalls in diesem Sinne urteilen und handeln. Da nun die Familie die Urform der menschlichen Gesellschaft ist, so wird man die Erziehungsweisungen als die geschichtlich älteste der abgeleiteten ethischen Thatsachen ansehen dürfen.

Die ethischen Sitten lassen schon an einen größeren gesellschaftlichen Verband denken, sei es auch nur die Sippe oder die Stammesgemeinschaft. Sie setzten zweierlei voraus. Einmal dies, daß diejenigen ethischen Urteile, welche diesen Sitten zu Grunde liegen, bereits von allen tonangebenden Gliedern der Gemeinschaft anerkannt gewesen sind; und zum andern, daß dieselben schon seit längerer Zeit in der Erziehung gehandhabt wurden und zwar so nachdrücklich und übereinstimmend, daß niemand sich diesem Einflusse entziehen konnte. Tacitus' bekannter Ausspruch über die alten Germanen: „bei ihnen gelten gute Sitten ebensoviel als anderswo gute Gesetze", enthält daher nicht bloß ein Kompliment für die ethische Gesinnung unserer Vorväter, sondern auch für ihre Erziehungsweise.

Bei den Staatsgesetzen haben wir zunächst an die eigentlichen Rechtsordnungen zu denken, nicht an diejenigen Satzungen, welche die Verwaltung regeln (Verwaltungsordnung). Jene finden sich auch in den allereinfachsten Anfängen des staatlichen Lebens, gleichviel ob sie bereits aufgeschrieben sind, oder bloß traditionell fortgepflanzt werden. Der Rechtsschutz ist eben das Bedürfnis, dem das Staatswesen seine Entstehung verdankt. Die Rechtsordnungen umfassen übrigens ein doppeltes, was wohl unterschieden werden muß: einmal das Civilrecht, welches aus der Idee des eigentlichen Rechts oder des Friedens entsprungen ist, und zum andern das Straf- oder Kriminalrecht, welches (wie andrerseits die Dankbarkeit, der Lohn u. s. w.) zur Idee der Vergeltung gehört. Worin liegt nun das Eigentümliche der staatlichen Rechtsordnung — im Vergleich zu den Erziehungsweisungen und den Sitten? Es ist ein zwiefaches. Die

Erziehungsweisungen können sich über das ganze ethische Gebiet erstrecken, d. h. sie können aus allen ethischen Ideen, soweit sie erfaßt sind, etwas zum Ausdruck bringen; ähnlich die Sitten. Die staatlichen Rechtsordnungen (Civilrecht und Kriminalrecht) greifen dagegen nur einen Bruchteil der Ethik heraus, nämlich die Idee des Friedensrechts und die der Vergeltung.*) Der andere Unterschied ist der: die Erziehungsweisungen und Sitten wenden sich zunächst an die Freiwilligkeit; während die Rechtsordnungen (wie alle staatlichen Satzungen) eigentliche Gesetze sind; d. i. positive Forderungen, welche die Obrigkeit handhabt, — wo also nicht nach Willigkeit oder Unwilligkeit gefragt wird, sondern nur nach Befolgung oder Nichtbefolgung.

Die sog. Weisheitssprüche sind inhaltlich im wesentlichen nichts anderes als die Erziehungsweisungen. Der Unterschied liegt in der Form. Während nämlich die letzteren möglichst deutlich und bestimmt sein wollen und darum die knappste und einfachste sprachliche Form wählen, greift bei den Weisheitssprüchen die rhetorische und poetische Kunst mit ein und sucht der betreffenden ethischen Wahrheit einen gefälligen oder pikanten oder in anderer Weise eindringlichen Ausdruck zu geben. Häufig kommt aber auch noch ein anderes Moment hinzu, um deswillen sie wohl hauptsächlich den Namen „Weisheits-“Sprüche erhalten haben. Sie lassen nämlich neben den sittlichen Weisungen vielfach auch Klugheitsratschläge mit auftreten, weshalb sie denn bei jenen auch gern die daran sich knüpfenden Segnungen resp. abschreckenden Folgen hervorheben. In solcher Vermischung von Sittenlehre und Klugheitslehre liegt eine Schattenseite dieser Sprüche, weil dadurch leicht verdunkelt wird, daß Sittlichkeit und Klugheit zwei ganz verschiedene Dinge sind.

Wie oben bereits bemerkt, sind die ursprünglichen sittlichen Urteile diejenige Erfahrungsthatsache, von welcher der Forscher zunächst ausgeht, nämlich deshalb, weil diese Äußerung des ethischen Denkens als die ursprünglichste auch die einfachste und darum die besehbarste ist. Die abgeleiteten Formen — die Erziehungsweisungen, Sitten u. s. w. haben vorab für ihn nur insofern Bedeutung, als sie mit vierfachem Zeugnisse bekräftigen, daß er sich auf festem Boden, auf dem Boden der Thatsächlichkeit befindet. Das will sagen: das Ethische beruht nicht auf Einbildung, auf Illusion, sondern ist etwas Wesenhaftes, dessen Dasein

*) In den übrigen Staatsgesetzen (Verwaltungsgesetzen) können auch die anderen ethischen Ideen in irgend einem Maße zum Ausdrucke kommen. So z. B. in dem Armengesetz, Unfallgesetz u. s. w. die Idee der Liebe; in der Schulordnung die Idee der „Vollkommenheit“ (Willens- oder Charakterstärke); in der Staats-, Provinz-, Kreis- und Gemeinde-Verfassung, sofern hier überall das Repräsentantensystem eingeführt ist, die Idee der inneren Freiheit.

sich jedem Menschen, der normal begabt und kein Idiot ist, ebenso aufdrängt, wie das Dasein des Ästhetischen und Logischen. Auf einer späteren Stufe hat die Forschung sich allerdings auch mit den abgeleiteten Erfahrungsthatsachen zu befassen, nämlich dann, wenn die wahren Kennzeichen des Ethischen gefunden sind und damit die principielle Ethik abgeschlossen ist. Denn indem es sich nun darum handelt, die praktische Ethik darzustellen, d. i. die gefundenen Principien zu Erziehungsweisungen, Rechtssatzungen ꝛc. auszuprägen, so bieten sich die bereits vorhandenen Ausprägungen, welche der naturwüchsige ethische Takt geschaffen hat, dem Forscher zum willkommenen Vergleich dar, um einerseits durch dieses Vergleichen seinen Blick zu schärfen und andrerseits dieselben kritisch zu prüfen, was darin richtig oder verfehlt ist.

Vielleicht hat der Leser den Wunsch, etwas näher besehen zu können, wie aus den ursprünglichen Einzelurteilen die viererlei abgeleiteten Thatsachen psychologisch sich entwickelt haben. Diese Frage gehört zwar eigentlich in die Psychologie; doch werden ein paar Fingerzeige hier Platz finden dürfen.

Die erste Denkthätigkeit, wozu die Einzelurteile anregen, ist ein Begriffsbildungsprozeß. Sehen wir zu, wie derselbe entsteht. Das Einzelurteil bezieht sich, wie wir wissen, immer auf eine bestimmte konkrete Handlung. Angenommen z. B., jemand habe einem andern ein Versprechen gegeben, aber dasselbe nicht gehalten, — nicht aus Not, sondern vorsätzlich. Natürlich hat der Betroffene darüber bei sich selbst geurteilt: das ist unrecht, das ist schändlich. Später erlebt oder erfährt er vielleicht einen zweiten und dritten Fall dieser Art, über die dann dasselbe Urteil gefällt wird. So stehen denn vor seinem Blicke mehrere Handlungen, welche gewisse Merkmale gemein haben, nämlich daß ein Versprechen gegeben und daß dasselbe vorsätzlich nicht gehalten wurde. Indem nun diese gemeinsamen Punkte, weil sie in allen drei Handlungen vorkommen, stärker ins Bewußtsein treten, so bildet sich dadurch und daraus naturwüchsig eine allgemeine (abstrakte) Vorstellung, die jene drei konkreten unter sich begreift und etwa mit dem Namen „Wortbruch“ bezeichnet wird.*) Nachdem so die drei konkreten Subjektsvorstellungen unter einen zusammenfassenden Begriff gebracht sind, kann auch das ethische Urteil eine allgemeine Gestalt annehmen, d. h. die betreffende Person wird von da an nicht mehr von jeder der drei Handlungen gesondert sprechen, sondern begrifflich-summarisch sagen: der Wortbruch ist schändlich. Das wäre der erste Schritt in der Entwicklung von den Einzelurteilen zu den abgeleiteten

---

*) Vgl. „Denken und Gedächtnis“, 5. Aufl. S. 7.

Formen, die Generalisierung der Subjektsvorstellung und damit auch des Urteils.

Nun ein zweiter. Bis dahin traten die ethischen Urteile, die besonderen wie die allgemeinen in der behauptenden Redeweise auf. In den Erziehungsweisungen dagegen zeigt sich die imperative Redeweise. Wie erklärt es sich nun, daß aus einem Behauptungsurteil ein imperatives entsteht? Dieser Prozeß geht äußerst einfach vor sich, wie man tagtäglich beobachten kann. Ist z. B. jemand über einen Stein gestolpert, so sagt er sich sofort: ich muß künftig vorsichtiger wandeln, wenn ich nicht zu Fall kommen will. Oder: Hat ein Schüler in seinem Aufsatze eine reichliche Portion grammatischer und orthographischer Fehler gemacht und deshalb eine beschämende Censur bekommen, so sagt er sich: ich muß künftig diese Fehler zu vermeiden suchen — wenn ich mir eine bessere Censur erwerben will. Gerade so entstehen die ethischen Imperative. Ist jemand überzeugungsmäßig zu dem allgemeinen Behauptungsurteile gelangt: der Wortbruch (oder das Lügen oder der Betrug u. s. w.) ist etwas Schändliches, so sagt er sich auch: ich darf nicht mein Wort brechen (nicht lügen, nicht betrügen ꝛc.) — wenn ich mich nicht selbst verurteilen, wenn ich nicht in meinen eigenen Augen verächtlich werden will. Wir sehen also, daß die Umwandlung des ethischen Urteils aus der Behauptungsform in die imperative ein ganz naturwüchsiger psychologischer Vorgang ist, der gar nichts Wunderbares oder Geheimnisvolles an sich hat. Wie nun aus diesen Vorschriften oder Geboten, die jemand sich selber vorhält, Erziehungsweisungen werden, sagt sich von selbst: es ist ja nur die Anwendung desselbigen Imperativs auf eine andere Person. Die Weisung, welche der Erzieher sich selbst giebt, giebt er auch dem Zögling, indem er spricht: man muß sein gegebenes Wort halten, oder: du darfst nicht wortbrüchig sein, nicht lügen, nicht stehlen u. s. w., oder in der geschärfteren Befehlsform: Du sollst nicht lügen, nicht stehlen u. s. w.

Über die Entstehung der übrigen abgeleiteten Thatsachen (der Sitten ꝛc.) noch etwas zu sagen, wird nicht nötig sein. Denn die staatlichen Rechtsordnungen und die Weisheitssprüche sind, psychologisch betrachtet, nichts anderes als die Erziehungsweisungen, und die Sitten sind die faktischen Folgewirkungen der Selbstweisungen und Erziehungsweisungen, wo dieselben nämlich wirklich befolgt werden, indem dann diese Handlungsweise, gleich den äußeren Sitten, allmählich zur Gewohnheit wird.

Was wir uns vorhin auf leichte Weise verständlich gemacht haben, wie im Denken die ethischen Imperative oder der Begriff des Sollens (der Pflicht) entsteht, das ist früher jahrhunderte- und jahrtausendelang

unter den philosophischen und theologischen Ethikern ein Gegenstand großen Kopfzerbrechens und heftigen Disputierens gewesen. Kein Wunder; die Psychologie vor Herbart wußte über die Anlage und naturwüchsige Entwicklung des ethischen Wissens keine sichere Auskunft zu geben, und am allerwenigsten über die Entstehung des dem ethischen Gebiete eigentümlichen Begriffs des Sollens. Wenn man alles zusammenstellen wollte, was über diesen Kardinalpunkt gemutmaßt, behauptet und gestritten worden ist, so würde ein interessantes Stück Kulturgeschichte herauskommen. Hier wäre also ein Anlaß, nebenbei einen Blick in die Geschichte der Ethik zu werfen. —

Anmerkung des Herausgebers. In der That folgen nun in den hinterlassenen Manuskripten längere Auszüge aus ethischen Lehrbüchern, besonders über die Geschichte der antiplatonischen, eudämonistischen Ethik oder „der Moral des wohlverstandenen Interesses". Da diese aber unverarbeitet geblieben sind, so dürfen wir sie hier nicht mit aufnehmen. — Von der Bearbeitung der eigentlichen Frage dieses zweiten Kapitels liegt leider nur der erste Entwurf vor. Aber auch diese Skizze ist lehrreich genug, um hier mitgeteilt werden zu können.

Nach diesem Überblick der gegebenen ethischen Erfahrungsthatsachen können wir uns jetzt zu der an der Spitze stehenden Frage wenden:

A. Wo kommt das Ethische zur Erscheinung? (Oder: wo tritt es in die Außenwelt? wo kann es beobachtet werden?)

B. Auf welche Stelle hat der Blick sich zu richten, wenn über eine Person ein moralisches Urteil gefällt werden soll?
(Oder: wo ist für das moralische Urteil die entscheidende Stelle?)

ad A. 1. In den menschlichen Handlungen.
So wenigstens nach den gegebenen Thatsachen.
(Urteilen, Sitten u. s. w., s. o.)

2. Die Handlungen sind Bewegungen leiblicher Organe, also körperliche Dinge; ist denn das Ethische eine Eigenschaft des Körperlichen als solchen — sei es eine allgemeine, die allen Körpern eignet, oder eine besondere gewisser Körperarten, oder eine, die in besonderen Zuständen der Körper hervortritt?

Antw.: a) Die Wissenschaften vom Körperlichen (Physik, Chemie, Physiologie) — haben kein Kapitel, welches auf ethische Verhältnisse einginge, also Nein.
Aber: hat das Körperliche keine andern Eigenschaften als die, von denen die drei Naturwissenschaften sprechen?

Doch: die ästhetischen.

Könnte also nicht doch auch das Ethische in dem Sinne eine Eigenschaft des Körperlichen sein, wie es das Ästhetische ist?

b) Die ethischen Erfahrungsthatsachen (Urteile ꝛc. s. o.) sagen: Nein, nur bei körperlichen Organen des Menschen.

Genauer: Schaden u. Unglück — aus der Körperwelt } ob verantwortlich?
Angenehmes u. Nützliches — } ob verdienstlich?

Also: das Ethische ist keine Eigenschaft des Körperlichen als solchen, sondern wo es am Körperlichen zur Erscheinung kommt (nämlich bei menschlichen Handlungen), da muß neben dem Körperlichen noch etwas anderes vorhanden sein.

Was denn? . . . .

Psychisches = Seele, Geist, — genauer: psychische Erscheinungen.

Worin bestehen dieselben?

Antw.: Erkenntnisthätigkeit (Intelligenz), Gefühle und Begehrungen.

Da das Ethische nicht eine Eigenschaft des Körperlichen ist, sondern nur da auftritt, wo mit dem Körperlichen Psychisches verbunden ist, so muß es also mit dem letzteren zusammenhängen und nur mit ihm. Aber —

3. Wie steht es mit den Tieren? Sie haben, zumal die höheren, ein gewisses Maß von Intelligenz, gewisse Gefühle und Begehrungen. Kommt nun das Ethische in der Tierwelt zur Erscheinung? (Ist es eine Eigenschaft der tierischen Seele?)

a) Die Wissenschaft vom Tierreich (Zoologie) . . . Nein. Aber gewisse Thatsachen (Anhänglichkeit, Rache, Gerichtsakte)? Beruhen auf sympathetischen Gefühlen und auf Gereiztheit, resp. Instinkt.

b) Die ethischen Erfahrungsthatsachen . . . . Nein. (Man macht α) die Tiere nicht verantwortlich;
β) dressiert, aber bemüht sich nicht um ihre ethische Erziehung.)

c) Kein ästhetischer Sinn — viel weniger ein ethischer. (Vgl. auch die Worte: Bewegung, — Thätigkeit, — Handlung.)

Summa: Das Ethische kommt nicht zur Erscheinung bei rein Körperlichem, nicht in der Tierwelt, sondern nur im Menschenleben.

B. Auf welche **Stelle** im Menschenleben hat der Blick sich zu richten, wenn über eine Person ein moralisches Urteil gefällt werden soll?

Die ursprünglichen Urteile ergehen zunächst über die Handlungen:

1. Sind nun die Handlungen die Stelle, wo ein entscheidendes moralisches Urteil über die Person gefällt werden kann?

Beispiele:

a) die Mutter, die durch Nachsicht, Überzärtlichkeit, Schwachheit ihr Kind verzieht:

Handlung: tadelhaft (Manko), — Gesinnung: gut (nicht getadelt);

b) die Pharisäer, mit ihrem Almosengeben, Beten, Fasten:

Handlung: anscheinend gut, — Gesinnung: Manko (nicht gelobt).

Andere Beispiele:

a) zu große Strenge in der Erziehung; — unbesonnene Tapferkeit; — summum jus summa injuria; — übertriebene Abhärtung, Fasten ꝛc.; — „Wende dich nicht ab von dem, der dir abborgen will;“ —

b) alle Art von Unwahrhaftigkeit, Verstellung, Heuchelei: z. B. Wechsel ausstellen, die man nicht bezahlen will. —

Summa: Die Handlung kann schlechter sein als die Gesinnung und kann besser sein ꝛc., kurz, die Handlungen sind trüglich, nicht entscheidend.

Wo Gesinnung und Handlung übereinstimmen — im Guten wie im Bösen — da zeigen die Handlungen wohl das Ethische an, aber sie sind nicht der Sitz des Ethischen; — sie sind Wirkungen, Anzeichen, Symptome des Ethischen, aber nicht die ethische Kraft, nicht das Wesen.

Der Sitz des Ethischen ist nicht in den Handlungen, im Körperlichen, im Äußeren, sondern im Innern, im Geiste, in der Gesinnung.

Sind die Handlungen, die Werke nicht der eigentliche Sitz des Ethischen, so sind sie auch nicht die entscheidende Stelle für das moralische Urteil; — die entscheidende Stelle ist die Gesinnung.

Wir blicken wohl auf die Handlungen hin, weil das Innere, die Gesinnung direkt nicht besehbar ist; aber wir blicken bloß darum auf die Handlungen, weil wir sonst kein Mittel haben, um über das Innere, über die Gesinnung Kunde zu erhalten.

Erst wenn die Gesinnung unzweifelhaft festgestellt ist, erst dann kann das moralische Urteil sicher ausgesprochen werden, denn nun trifft es das Wesen des Ethischen.

2. Die Frage nach der entscheidenden Stelle des moralischen Urteils haben wir nur soweit beantwortet, daß gesagt wurde, die entscheidende Stelle liege nicht im Äußeren, sondern im Inneren, nicht in den Handlungen, sondern in der Gesinnung. Wir werden jetzt den Punkt, wohin geblickt werden muß, noch näher bestimmen müssen.

Der Begriff „Gesinnung" deckt sich (zum Teil) mit „moralischer Charakter". Er umfaßt die Gesamtheit der moralischen Eigenschaften einer Person. Der Unterschied der beiden Ausdrücke liegt darin, daß das Wort „Charakter" dann gebraucht wird, wenn die einzelnen moralischen resp. unmoralischen Eigenschaften deutlich und scharf hervortreten.

Die Gesinnung ist offenbar etwas Zusammengesetztes. Sie ist überdies mit dem gesamten Seeleninnern verflochten. Der Blick weiß also noch nicht genau, wohin er zu schauen hat, wenn er in dem vielgestaltigen Seeleninnern die Gesinnung finden will.

Das Seelenleben zeigt dreierlei Thätigkeiten: Erkenntnisthätigkeiten, Gefühle und Begehrungen. Nun fragt es sich:

Sind bei der Gesinnung alle drei Seelenthätigkeiten beteiligt, oder nur zwei, oder nur eine einzige?

Diese (2.) Frage läßt sich mit Hülfe der Psychologie, selbst der bloßen Erfahrungspsychologie, leicht beantworten.

Antw. a) Eine bewußte Handlung (und das muß die moralische sein) kann nur hervorgehen aus einem Begehren, genauer: aus einem Willensentschluß. Der Wille ist also jedenfalls beteiligt.

b) Ein Wollen kann nicht entstehen, ohne ein voraufgehendes Gefühl. Das Gefühl ist also ebenfalls beteiligt.

c) Ein Gefühl setzt aber wieder Vorstellungen voraus, welche dasselbe erregt haben; denn „was ich nicht weiß,

macht mich nicht heiß." Mithin ist die Erkenntnisthätigkeit ebenfalls beteiligt.

Die Gesinnung oder der Charakter setzt sich demnach aus allen drei Seelenthätigkeiten zusammen.

[Manche Ethiker haben sich bei dieser Antwort beruhigt und sind dadurch in arge Irrtümer geraten.]

3. Hat nun bei einem moralischen Urteil der Blick sich zu richten auf alle drei Faktoren, oder bloß auf zwei, oder endlich bloß auf einen?

(Es ist aber nicht gemeint ein Urteil über die Gesamtgesinnung einer Person, sondern insofern die Gesinnung in einer bestimmten einzelnen Handlung sich äußert.)

Diese (3.) Frage ist von einer viel größeren Bedeutung innerhalb der Ethik, als man auf den ersten Blick denkt. Wir müssen darum in der Untersuchung sehr vorsichtig vorgehen, — Schritt vor Schritt.

a) Erkenntnisthätigkeit. Ist hier die Stelle, wo ein moralisches Urteil gefällt werden kann?

[Oder mit andern Worten: Können Vorstellungen, Gedanken, Ansichten, Systeme, Schlüsse u. s. w. Gegenstand der moralischen Beurteilung sein? Haben Ansichten, weil sie richtig sind, als solche eine moralische Würde, — und: sind die unrichtigen als solche moralisch tadelhaft?

Gedanken als solche können nur beurteilt werden nach Richtigkeit oder Unrichtigkeit.]

Antw. Nein, weil Vorstellungen für sich allein gar kein Handeln hervorrufen.

b) Gefühle. Ist hier die Stelle u. s. w.

Antw. Nein, weil u. s. w. (wie bei a)

c) Wille. Ist hier u. s. w.

Antw. Mit dem Willensentschluß ist der psychische Prozeß abgeschlossen. Wie er abschließt, so gestaltet sich die Handlung, — wenigstens ist sie so gemeint.

Hier wird demnach die Stelle sein, wo das moralische Urteil gefällt werden kann.

Allein auch mit dieser Antwort dürfen wir uns noch nicht beruhigen. Es fragt sich:

4. Ist der Wille **allein** ins Auge zu fassen, oder sind auch die voraufgegangenen Gefühle und Vorstellungen zu berücksichtigen?

Antw. Kant: „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung (ohne Vorbehalt) gut (oder böse) geheißen werden kann, als allein ein guter (oder böser) **Wille.**"

* * *

Diese theoretische Darlegung war nun für Dörpfeld nur die Unterlage für die praktische Verwertung, die er bei seinen ethischen Aufsätzen für das Schulblatt hauptsächlich ins Auge gefaßt hatte. Welche Bedeutung diese Erörterungen für den Unterricht gewinnen, zeigt sich erst bei den Anwendungsaufgaben, die der Verfasser in reicher Auswahl anschließt, z. B. 1. Kann der naturkundliche Unterricht sittlich-erziehlich wirken? oder: Enthält die Naturkunde ethische Elemente? 2. Kann das Ästhetische unmittelbar erziehlich wirken? 3. Können Institutionen als solche moralische Institutionen heißen? (Z. B. Schule, Waisenhaus, — Familie, Staat, Kirche, — Litteratur.) 4. Wie ist der Ausdruck „heilig" zu fassen — z. B. heil. Ort, h. Kleidung, h. Stand, — h. Schrift, h. Altar, h. Taufe, h. Abendmahl, — h. Gemeinde? Welche Tragweite aber ein tiefdenkender Geist den vorgetragenen Ergebnissen zu verschaffen versteht, zeigt vor allem eins dieser Anwendungsbeispiele, das in einer vollständigen Skizze durchgeführt ist und nichts Geringeres klar zu legen sucht als Pauli Stellung zum Gesetz und den Begriff der Glaubensgerechtigkeit.

Anwendung dieser Untersuchung auf die „Gerechtigkeit aus dem Glauben".

Paulus stand vor der Frage: ist die mosaische Lebensordnung noch für die Christen verbindlich — in dem ursprünglichen Sinne, d. h. als staatliches Gesetz?

Er entscheidet: Nein.

Gründe:

a) Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, besteht nicht in äußerlichen Handlungen, sondern in der rechten Gesinnung.

b) Die rechte Gesinnung kann nicht durchs Gesetz kommen, denn dieses giebt nicht etwas, sondern fordert, setzt also die rechte Gesinnung bereits voraus.

Die rechte Gesinnung muß daher anderswoher kommen: [nämlich von Gott in Christo, dem vollkommenen Pädagogen, durch dessen Werk und Gunst].

c) Im Alten Bunde hatte Gott einen vorbereitenden Pädagogen gestiftet — die mosaische Staatsordnung inkl. der Verheißung eines vollkommenen Pädagogen. Als diese Verheißung sich erfüllte, d. i. als der vollkommene Pädagoge (Gnade und Wahrheit) erschienen war und sein Werk erfüllt hatte, war selbstverständlich die vorbereitende Pädagogik (die mosaische Staatsordnung) aufgehoben — für die Christen.

Frage: Hat denn im Alten Testamente der vorbereitende Pädagoge (Gesetz) nicht doch etwas gegeben, d. i. zur Gerechtigkeit (zur rechten Gesinnung) gewirkt?

Oder: „Was haben denn die Juden Vorzugs? Was nützet die Beschneidung?"

Antw.: Paulus selbst antwortet:

„Viel, in alle Wege."

„Zum ersten: ihnen ist vertrauet, was Gott geredet hat."

Genauer: Es ist zu unterscheiden:

A. Sittengesetz,

B. Ceremonialgesetz,

C. Daß beide, vereint mit der politischen Ordnung, insgesamt als Staatsgesetz gehandhabt werden = staatspädagogischer Faktor.

A. Sittengesetz (Ethik): Dieses kommt der bereits traditionell erlangten ethischen Erkenntnis zu Hülfe, so daß Israel in dieser Beziehung weit über den Heiden stehen konnte.

Die Wirkung ist also:

1. Belehrung oder größere ethische Erkenntnis. „Wissen" ist aber noch kein „Wollen"; diese Wirkung ist also noch keine Gabe zur Gerechtigkeit, sondern nur die nötige Voraussetzung der rechten Gesinnung.

2. Aus dieser Belehrung (1. Wirkung) kann eine tiefere Erkenntnis der Sündhaftigkeit (der Heilsbedürftigkeit) hervorgehen. Diese Folgewirkung ist aber immer noch keine Gabe zur Gerechtigkeit, sondern nur die Vorbedingung (Voraussetzung) dazu.

B. Ceremonialgesetz (Dogmatik, Religionslehre). Dieses kam ihrer traditionell erlangten Gotteserkenntnis zu Hülfe, so daß

Israel auch in dieser Beziehung weit über den Heiden stehen konnte.

Erste Wirkung:

Das Ceremonial-Gesetz ist eine vorläufige Kunde von einem zukünftigen Heil, in der Form von Schattenbildern, also eine symbolische Verheißung, ein vorlaufendes Evangelium. Als solches wirkte es Hoffnung und durch die Hoffnung Trost. Insoweit konnte es also schon eine positive Gabe zur Gerechtigkeit heißen, weil diese Hoffnung und Tröstung aufmunterte und stärkte im sittlichen Weiterstreben; aber im Vergleich zum zukünftigen vollen Heil war es nur eine schwache, dürftige Gabe (bloß Trost in Hoffnung), nicht das Heil „in Wahrheit", sondern im „Schattenbild".

Zweite Wirkung:

Das Ceremonial-Gesetz forderte bestimmte Verrichtungen (Werke), z. B. Opfer, Reinigungen, Feiertage, Fasten u. s. w. Darauf war die Verheißung gelegt, daß Gott ihre Verschuldungen nicht ansehen (bedecken, vergeben, tilgen) werde. So hatten sie den gewissen Trost der Sündenvergebung. Das war also eine positive Hülfe zum getrosten Weiterstreben, eine positive Gabe zur Gerechtigkeit. Aber im Vergleich zum zukünftigen vollen Heil war diese Gabe doch nur eine dürftige: denn:

a) war die Sünde nur bedeckt, nicht getilgt;
b) es fehlte die Zusicherung des Wiedergutmachens des Verdorbenen;
c) (die Hauptsache) es fehlte die positive Stärkung des guten Wollens.

Frage:

Lag nun der Grund dieses Heils (der Sündenvergebung) in den ceremoniellen Werken, oder in der von Gott gegebenen Verheißung (den gestifteten Veranstaltungen)?

Oder war die Verheißung an eine Bedingung geknüpft?

So galt also auch im Alten Testament: die rechte Gesinnung (Gerechtigkeit) kommt:

nicht aus Verdienst — sondern aus Gnade,
nicht aus dem Gesetze — sondern aus Glauben,
nicht aus dem Ich — sondern von Gott in Christo.*)

*) Genauere Durchführung dieses Schemas:
1. nicht Werke (Handlungen) — sondern Gesinnung,

C. Politisch-bürgerliches Gesetz.

Darin liegt:

a) Das Civil- und Kriminalrecht (Belehrung) — und seine Handhabung.

Das hatte aber auch die pädagogische Wirkung, daß dem sittlichen Verfall entgegengearbeitet wurde. Es beförderte also die rechte Gesinnung, und durfte insoweit auch eine Gabe heißen — (im Unterschied von bloßer Forderung).

b) Es schaffte eine Verwaltungsordnung und Verwaltungs-Ämter — mit dem Auftrage, das ganze Gesetz (Sittengesetz, Ceremonialgesetz, Staatsgesetz) aufrecht zu halten und zu handhaben.

Damit erhielten die pädagogischen Wirkungen der Einzelgesetze ihren Abschluß und Schlußstein: das ganze Gesetz wurde eine große Volks- und Staatspädagogie. Soweit nun dadurch die rechte Gesinnung (Gerechtigkeit) befördert wurde, soweit konnte dieses ganze Gesetz auch eine „Gabe" heißen (zum Unterschied von bloßer Forderung).

Darum konnte Paulus sagen auf die Frage: was nützt denn das Gesetz? — „viel, in alle Wege." Er wußte aber, daß es nur ein vorbereitender Pädagoge war, und der vollkommene Pädagoge erst kommen sollte.

---

denn Werke bedeuten { nur Legalität, nicht Moralität;

2. nicht Verdienst — sondern Gnade,
denn:
(Doppeltes) { a) wer tilgt ihm die bisherigen Schulden?
b) woher die Kraft, der gute Wille, daß er forthin keine Schulden mehr mache?

3. nicht Gesetz — sondern Glaube,
denn: das Gesetz kann nur fordern, aber nicht geben (Kraft);
der Glaube dagegen hält sich an einen, der geben kann (Kraft);

4. nicht Ich — sondern Gott in Christo,
(Heißt nicht: das Ich bedeute nichts.)
denn:
a) wer entledigt mich der bisherigen Schulden?
b) ich selbst kann vielfach das Verdorbene nicht wieder gut machen;
c) hinge die Heilsgewißheit von meiner Treue und Tüchtigkeit ab, so würde ich in diesem Leben niemals zur Heilsgewißheit gelangen.

Paulus hat die Kardinalfrage (vom Gerechtwerden) zuerst und für immer gelöst — in folgender Weise:

In dem Satze:

„Gerechtigkeit — aus Glauben (in Christo),"

liegen zwei Begriffe, also auch zwei Unterfragen:

1. Was ist Gerechtigkeit?
2. Woher kommt sie?

Er antwortet (demonstriert):

Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, besteht nicht in äußerlichen Handlungen, sondern in der rechten Gesinnung (im rechten Wollen). Besteht sie nun in der rechten Gesinnung, die nicht da sein kann ohne die entsprechenden Werke, so braucht von Werken nicht die Rede zu sein; es darf aber auch nicht davon die Rede sein, weil sonst verdunkelt wird, daß es sich um die rechte Gesinnung handelt.

Damit war die Hauptsache in dem Dogma erledigt, denn nun beantwortet sich die zweite Frage leicht.

III.

Wie ist die Ethik in den Ruf der Unsicherheit gekommen?

1. Die Ethik ist erst allmählich durchgebildet worden.

Das Gerede von der „Unsicherheit" der Ethik mit seinen Hintergedanken und seinen Folgen ist eins der traurigsten Blätter der Kulturgeschichte, und leider hat die Theologie, und zwar gerade die streng bibelgläubige, einen beträchtlichen Beitrag dazu geliefert. Es rührt samt und sonders her entweder von unklaren Köpfen, oder von unwissenden, oder von denkfaulen, oder endlich von unreinen Herzen. Soweit Unklarheit im Spiele war, liegt der Denkfehler meistens darin, daß disparate Gesichtspunkte, die gar nichts miteinander zu thun haben, verwechselt und dadurch falsche Schlüsse gezogen wurden. Ein Beispiel. Da berichten die Geschichtsbücher (die Bibel mit eingeschlossen), daß die ethischen Ansichten der früheren Zeiten in mehrfacher Hinsicht verschieden gewesen seien von denen in späterer Zeit, und diese wiederum verschieden von den heutigen; desgleichen, daß in derselbigen Zeit unter den verschiedenen Nationen über manche ethische Fragen abweichend gedacht wurde und gedacht wird. Diese beiden Thatsachen sind richtig. Wenn ein vernünftiger Mann jene erste Thatsache liest, so wird er daraus den einfachen Schluß ziehen — falls er es nicht ohnehin schon wußte — daß es der Ethik geht wie allen übrigen Wissenschaften: daß sie nämlich nirgendwo fertig auf die Welt kommt, sondern erst nach und nach zu gesicherten Resultaten gelangen kann. In der zweiten Thatsache (abweichende Ansichten bei verschiedenen Nationen) wird er dann die Bestätigung dieses Gedankens finden, nämlich daß die Ethik hier eben noch unvollkommen ist; denn bei zwei abweichenden muß notwendig eine irrig sein, möglicherweise treffen beide nicht ganz das Richtige, jedenfalls wird die eine der Wahrheit näher kommen als die andere. Die Unvollkommenheit kann ihn hier um so weniger befremden, da solche An-

sichten, welche bereits in die ganze Nation eingedrungen sind, mutmaßlich bloß auf populärer Reflexion, nicht auf wissenschaftlicher, beruhen. Ist nun dieser vernünftige Mann zugleich ein Forscher, so wird er jene Thatsachen als willkommenes Material zum Weiterforschen begrüßen: er wird die abweichenden Ansichten aus den verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Nationen miteinander vergleichen, und so in diesen Punkten zu näherer Erkenntnis gelangen, die er sonst nicht so leicht würde gefunden haben. Wie gehen nun oberflächliche Köpfe mit jenen Thatsachen um? Sie machen frischweg den Schluß: die ganze Ethik sei ein schwankendes, unsicheres Ding, man könne sich nicht darauf verlassen; jeder müsse daher so handeln, wie es ihm recht deucht; — und meinen noch obendrein, etwas sonderlich Gescheites gesagt zu haben. Hier wird also Lückenhaftigkeit des ethischen Wissens oder irgend eine andere Unvollkommenheit ohne weiteres gleichgesetzt mit Unsicherheit und zwar Unsicherheit des ganzen Wissens, während doch in dem einen oder andern Punkte bereits das Richtige getroffen sein könnte. Überdies steckt in dem Begriff „Unsicherheit" ein Doppeltes, was aber nicht unterschieden wird. Einmal kann gemeint sein: das vorhandene ethische Wissen sei noch nicht erprobt; und zum andern: die Ethik habe überhaupt keine feste Erkenntnisgrundlage, d. h. keinen sicheren Prüfstein der Richtigkeit. Die oberflächlichen Sprecher und die gleich oberflächlichen Hörer werfen nun beides unbesehens zusammen und sind dann schon nicht weit mehr von dem schrecklichen Wahn: das Ethische sei ein Unding, es existiere nicht. —

Nahe verwandt mit jener Schlußfolgerung der unklaren Köpfe ist eine zweite, nämlich die der Mehrzahl der Theologen. Sie schließen bekanntlich: weil die rationelle Ethik — oder wie sie sagen: die „natürliche" Moral — zu Sokrates und Platos Zeit noch nicht zu sicheren Resulaten gelangt sei, und auch die späteren Philosophen bis zum heutigen Tage in diesem Fache nicht völlig einig wären, so zeige sich, daß auf diesem Wege, d. i. nach der rationellen Methode, eine wissenschaftlich gesicherte Ethik nicht gefunden werden könne. Anstatt also die Schwierigkeiten, die wir oben kennen lernten, überwinden zu helfen, setzten sie dieselben ohne weiteres mit „Unmöglichkeit" in Gleichung; und um ihre scholastische Methode zu empfehlen, bringen sie die rationelle in schlechten Ruf. Sie haben aber weder die Natur des Ethischen, noch das Wesen der rationellen Methode begriffen. Denn gesetzt auch, ohne den Eintritt des Christentums hätte die rationelle Forschung nicht zum Ziele kommen können; nachdem aber das Christentum da ist, — warum soll sie es denn auch jetzt nicht können? Es kommt ja nur darauf an, daß ein Einziger da ist, der die wahren Kennzeichen des Sittlichen sehen kann. Hat er sie gesehen, so kann er sie

auch anderen weisen; und mehr als weisen ist nicht nötig, denn für das Beweisen, für die Evidenz, hat hier der Schöpfer selber im voraus gesorgt.

Eine dritte Partei faßt jene Thatsachen etwas vorsichtiger an. Frischweg von Unsicherheit oder gar von Unmöglichkeit zu reden, fällt ihnen nicht ein; ihre Folgerung scheint vielmehr für den, der nicht genau Bescheid weiß, ganz korrekt zu sein. Sie sagen nämlich: da die ethischen Ansichten mit der zunehmenden Kultur sich geändert haben, so muß die Ethik — wenigstens einigermaßen — von der Bildung abhängig sein. Diese Leute haben aus jenen geschichtlichen Thatsachen offenbar etwas Richtiges gesehen; aber nun mischt sich die logische Unklarheit ein. Die einen bleiben vorsichtig dabei stehen, daß die ethischen Ansichten von dem Grade der Bildung abhängig zu sein scheinen; dieweil sie aber nicht deutlich erkennen, wie es sich mit diesem Zusammenhang von Ethik und Bildung eigentlich verhält, so wagen sie vorderhand nicht weitere Schlüsse zu ziehen und lassen die Sache in der Schwebe. Diese Ansicht, welche für tiefblickend gelten will, während sie doch der Frage nicht auf den Grund geht, kann man in sehr vielen neueren Schriften über Kulturgeschichte, Volkswirtschaft, Politik u. s. w. breit vertreten finden. Daß damit der Ruf der Ethik hinsichtlich ihrer Sicherheit bereits einen starken Druck erleidet, liegt auf der Hand. Es geht dann so, wie es zu gehen pflegt, wenn jemand mit geheimnisvoller Miene über einen schnell reich gewordenen Nachbar spricht. Da heißt es etwa: der Herr Nachbar ist ein ehrenwerter Mann, aber die Leute halten sich viel darüber auf, woher sein Reichtum gekommen sein mag; es ist auch in der That eine dunkle Sache; doch ich will nichts gesagt haben, der Herr N. ist gewiß ein ehrenwerter Mann. Kann es nun noch zweifelhaft sein, wie es dem Rufe des ehrenwerten Herrn N. ergehen wird? So ist es auch der Ethik bei jenen Vorsichtigen ergangen.

Andere, die kühner waren, sind dann entschlossen weiter vorgeschritten. Sie sagen: die Ethik hängt ganz und gar von der Bildung ab, denn sie ist nichts anderes als Erkenntnis dessen, was zur Wohlfahrt des Einzelnen und der Gesamtheit dient; kurz, was man bisher Ethik nannte, nämlich ein Wissen von besonderen, eigentümlichen Kennzeichen des Rechten, beruht auf Selbsttäuschung; für den Einsichtigen bedeutet sie nichts anderes als Bildung überhaupt, insofern dieselbe Kenntnis der Wohlfahrtsbedingungen ist. Da haben wir also nackt und bloß die Glückseligkeitstheorie (Eudämonismus), welche den Begriff der echten Ethik gern aus der Welt fortschaffen möchte.

Wo liegt nun die logische Unklarheit bei dieser Partei in ihren beiderlei Vertretern, den Vorsichtigen und den Kühnen? Man macht sich nicht klar, was auf dem ethischen Gebiete abhängig ist von dem Grade der Bildung,

— ob das gute Gelingen des Forschens (Studierens, Lernens), oder aber auch die Evidenz des hier möglichen Wissens, d. h. ob etwa die fremden Fächer darüber entscheiden können, was auf dem ethischen Gebiete wahr ist und was nicht. Die Frage von der Forschungsthätigkeit und die von der Evidenz (oder der Wahrheitsprüfung) sind offenbar zwei ganz verschiedene Dinge.

Orientieren wir uns an den andern Wissenschaften, z. B. an der Grammatik. Ohne Zweifel hängt das gute Gelingen der Forschung auf diesem Gebiete in bedeutendem Maße davon ab, welchen Grad von allgemeiner Bildung der Forscher mitbringt, d. i. ob er an vielen andern oder gar an allen übrigen Fächern geschult ist oder nicht. Je höher seine allgemeine Bildung steht, neben der etwaigen speciellen für dieses Fach, desto mehr läßt sich hoffen, daß die Arbeit rasch und leicht vorwärts gehe und daß das Gefundene richtig sei. Soweit steht also der Einfluß der allgemeinen Bildung auf die Grammatik fest, nämlich auf ihre Erforschung, genauer: auf die persönliche Befähigung des Forschers. Wird aber jemand daraus schließen, auch die Evidenz der Grammatik sei abhängig von der allgemeinen Bildung, d. h. die andern Fächer hätten allesamt mit zu entscheiden und könnten mit entscheiden, ob eine grammatische Theorie richtig sei oder nicht? Gewiß wird es niemandem einfallen, das zu behaupten; denn die Richtigkeit einer grammatischen Theorie kann nur auf ihrem eigenen, auf dem sprachlichen Gebiete ausgemacht werden, nämlich dadurch, daß geprüft wird, ob sie mit den sprachlichen Thatsachen stimmt.

So steht die Grammatik zur allgemeinen Bildung; so jede andere theoretische Wissenschaft; so auch die Ethik. Ihre Forschung, d. h. die persönliche Befähigung des Forschers, hängt ja teilweise mit ab von dem Grade seiner allgemeinen Bildung; allein über die Richtigkeit einer ethischen Theorie kann nicht irgend ein fremdes Fach entscheiden, sondern lediglich die Erprobung an den ethischen Thatsachen, — wozu hier, wie wir wissen, noch dies kommt, daß bei jedem Punkte, wo die Theorie mit den Thatsachen stimmt, das bekannte physische Naturgesetz durch ein unwillkürlich eintretendes Gefühl dieser Richtigkeit sein Siegel aufdrückt. Wir sehen also: aus dem Umstande, daß die persönliche Befähigung eines Forschers in irgend einem Fache in etwelchem Maße begünstigt wird durch sein Geschultsein an den sämtlichen übrigen Fächern, den Schluß zu ziehen, in jedem Fache sei die Richtigkeit des Gefundenen abhängig von dem Urteile aller übrigen Fächer, ist eine reine Absurdität und noch mehr als das. Denn es würde einem Mathematiker oder Physiker oder Chemiker u. s. w. doch recht komisch vorkommen, wenn man ihm sagte, wofern seine gefundene Theorie als wahr gelten sollte, so müsse er erst an der ganzen Reihe der

Specialwissenschaftler, also beim Grammatiker, Poetiker, Musiktheoretiker, Ästhetiker, Ethiker, Theologen u. s. w. herumgehen und sich von ihnen die Richtigkeit seiner Lehrsätze bescheinigen lassen. Aus jenem Umstande aber gar zu schließen, wie die Eudämonisten thun, die Ethik sei eine Illusion, ein Hirngespinst, ist purer Wahnwitz. Denn da jener Umstand auch bei jedem andern Wissensfache zutrifft, so müßten sie auch schließen: die Ästhetik, die Logik, die Mathematik, die Naturwissenschaft u. s. w. seien allesamt lauter Hirngespinste; da ja Schönes und Häßliches, Logisches und Unlogisches, Zahlgröße und Raumgröße, Physikalisches und Chemisches rc. in der Wirklichkeit nicht existiere, sondern nur in den Köpfen der sogen. Forscher. Und um den Blödsinn von der Priestererfindung der Ethik vollends voll zu machen, müßten sie dann auch behaupten: die Ästhetiker, Logiker, Mathematiker u. s. w. hätten die betreffenden Wissenschaften erfunden, um den ungelehrten Leuten das Geld aus der Tasche zu locken und dieselben unter ihrer geistesaristokratischen Botmäßigkeit zu halten. Man sieht, die Unlogik kann viel leisten, wenn sie Mut und Selbstbewußtsein hat.

---

2. Psychologischer Irrtum, die Ethik stamme aus dem Gefühl.

Noch eine Thatsache anderer Art, ein psychologischer Irrtum, hat das Gerede von der Unsicherheit der Ethik stärken helfen. Es ist dies die gäng und gäbe Meinung, das ethische Urteilen, also die Ethik überhaupt, stamme aus dem Gefühl. Da nun das Gefühl, wie man es sich denkt, etwas Dunkles, Unbestimmtes, Schwankendes an sich hat, so schließt man: dieweil die Ethik aus dem Gefühl stamme, so müsse notwendig auch sie etwas Schwankendes und Unsicheres an sich haben. Die einen ergeben sich dann geduldig in diese Unvollkommenheit, weil es nun einmal nicht anders sei, ohne dabei weiter etwas Arges zu denken. Andere dagegen benutzen diesen übeln Schein, um weiter zu schließen: Je nun, ist die Ethik wirklich unsicher, wie der ästhetische Geschmack unsicher ist, so kann sie also keine allgemein bindenden Vorschriften geben; jeder muß handeln, wie es ihm sein eigenes „Gefühl" sagt.

Jene Meinung, daß das ethische Urteil aus dem Gefühle stamme, ist ein psychologischer Irrtum, der auf einer optischen Täuschung beruht, wobei — wie wir später sehen werden — die Wirkung mit der Ursache verwechselt wird. Ein bekanntes Seitenstück zu dieser Verwechslung ist die Meinung, daß die Sonne sich um die Erde drehe. Jener erste psychologische Irrtum wird begünstigt durch einen zweiten, der sich in einem ver-

kehrten Gebrauche des Wortes „Gefühl“ festgesetzt hat. Das Wort „Gefühl“ wird in unserer Sprache schon ohnehin in zweifacher Bedeutung gebraucht: einmal in der eigentlichen, richtigen, wo es Gemütsbewegungen und sog. sinnliche Gefühle bezeichnet, und sodann als Nebenname für den Tast- und Vitalsinn. Dazu kommt nun die gemeinte dritte, die verkehrte Bedeutung. Wenn nämlich jemand ein Urteil fällt, bei dem er sich über die Gründe nicht deutlich Rechenschaft geben kann, so sagt man: er urteile „nach dem Gefühl“. Daher auch die Meinung und Redensart: die Frauen urteilten meistens nach dem Gefühl und träfen doch gewöhnlich das Richtige. Die Formel: „nach dem Gefühl urteilen“, ist aber gänzlich irrig. Die alte Psychologie hat diesen Irrtum ruhig stehen lassen, weil sie ihn eben nicht erkannte. So hat er denn ungestört fortwuchern und rund um sich her neue Irrungen verbreiten können, — so über die Natur der Frauen, über die Natur des Ethischen, über die Natur der Religion u. s. w.

Das Urteilen, welcher Art es sein mag, steht zu dem Gefühl gerade in dem umgekehrten Verhältnis, wie jene Formel annimmt. Wahrnehmen, vergleichen, abstrahieren, urteilen, schließen u. s. w., kurz, jede Art des Erkennens, ist eine Thätigkeit (aktiver Vorgang) der Seele, die auf irgend ein Objekt sich richtet, das aufgefaßt werden soll. Die Natur dieses psychischen Vorganges charakterisiert sich durch die Worte: aktiv (Thätigkeit), Objekt, auffassen. Wir nennen diese Vorgänge darum summarisch: Erkenntnisthätigkeiten und geben der betreffenden seelischen Fähigkeit den Namen: Intellekt oder Verstand, Vernunft, Erkenntnisvermögen u. s. w. Das Gefühl dagegen ist nicht eine Thätigkeit, sondern ein passiver Zustand der Seele, der sich dem Bewußtsein entweder als angenehm (hebend), oder als unangenehm (niederdrückend) kund giebt. Seine Natur charakterisiert sich also durch die Worte: Zustand, passiv, angenehm resp. unangenehm. Wir nennen diese psychischen Zustände summarisch: Gefühle oder Gemütsbewegungen, und bezeichnen die betreffende seelische Fähigkeit als Gemüt, Herz, Gefühlsvermögen u. s. w. Erkenntnisthätigkeiten und Gemütszustände sind also scharf geschieden. Für unsern Fall ist nun insonderheit noch wichtig, ihr kausales Verhältnis zu merken. Ein Gefühl entsteht nur dann und kann nur dann entstehen, wenn ein Vorstellen, ein Erkennen voraufgegangen ist; mit andern Worten: die Vorstellungen (gleichviel ob konkrete oder abstrakte, ob Urteile oder Schlüsse) sind es, welche die Gefühle hervorrufen, wie dann weiter die Gefühle das Wollen anregen. Die zeitliche, kausale Reihenfolge heißt also: erst Vorstellungen, dann Gefühle, dann Willensregungen (und Handeln). Daß das Seelenleben in dieser kausalen Abfolge verläuft, kann

jeder an der alltäglichen Erfahrung erproben.*) Wollte man nun sagen: es gehe manchmal auch umgekehrt, also der Wille als solcher erzeuge zuweilen Gefühle, oder das Gefühl als solches erzeuge zuweilen Vorstellungen (Urteile u. s. w.), so hieße das nichts anderes als: die Wirkung erzeuge zuweilen die Ursache. Gleichwohl hat sich alle Welt gewöhnt, gelegentlich diesen Unsinn zu begehen, indem man sagt: das Urteilen geschehe zuweilen durch das Gefühl. Das ist nun obendrein zweimal verkehrt; denn man begnügt sich nicht damit zu denken, dieses merkwürdige Urteilen geschehe infolge, also auf Anregung des Gefühls; sondern fügt hinzu: dieses Urteilen werde durch das Gefühl vollzogen, d. h. das Gemüt verwandle sich hier in Intellekt. In der That, Wunder über Wunder! — freilich nicht in der Wirklichkeit, aber in den unklaren Köpfen.

Wo und wie mag wohl die Meinung, daß bei den sog. erratenden (vermutenden) Urteilen das Gefühl den Ausschlag gebe, entstanden sein? Das Wo läßt sich leicht ermitteln. Ohne Zweifel bei denjenigen Stoffen, welche auch immer ein Gefühl anregen, also bei den ästhetischen und ethischen; denn hier treffen wir auch jene andere Meinung, daß das ethische Urteilen, also die Ethik überhaupt, auf dem Gefühl beruhe und darum notwendig unsicher sei.

Vergegenwärtigen wir uns jetzt aus dem früher Gesagten, wie es beim Auffassen des Ästhetischen und Ethischen zugeht. Soll hier ein Gefühl entstehen, so muß zuvor das Objekt aufgefaßt sein und zwar so, daß vor allem seine ästhetischen resp. ethischen Charakterzüge gemerkt sind. Erst wenn dies wirklich geschehen ist, wenn also die bezüglichen Vorstellungen vorhanden sind, — erst dann kann das Gefühl eintreten;

*) Vielleicht meint einer, mitunter scheine doch auch das Gefühl eine Erkenntnisthätigkeit anzuregen. Wenn z. B. jemand bei der Lektüre der Zeitung auf eine unerwartete Nachricht stoße, die das Gefühl der Überraschung oder vielleicht auch der Trauer hervorrufe, so könne es geschehen, daß dieses Gefühl ihn antreibe, noch einmal nachzusehen, ob er nicht falsch gelesen habe; hier rege doch offenbar das Gefühl eine (abermalige) Erkenntnisthätigkeit an. Allerdings, so scheint es; aber wie geht dies zu? Das Gefühl der Überraschung war entstanden aus einer Erkenntnisthätigkeit, aus dem Auffassen der gedruckten Mitteilung, also in der kausalen Abfolge, wie sie oben angegeben wurde. Nun das Gefühl da ist, kann es natürlich weiter wirken. Wohin wirkt es aber? Nicht unmittelbar auf den Intellekt, sondern auf den Willen, und erst dieser treibt dann zu einer neuen Erkenntnisthätigkeit an. Diese neue Erkenntnisthätigkeit muß nun wieder ein zweites Gefühl erzeugen, — sei es, daß die Überraschung resp. Trauer bestätigt wird, oder aber, falls wirklich falsch gelesen war, einem andern Gefühl Platz macht. So geht also der Verlauf in der oben angegebenen Reihenfolge fort: erst Erkennen, dann Gefühl u. s. w. Jener Beobachter hatte eben übersehen, daß erst der Wille mit in Funktion treten mußte.

denn das Gemüt würde von dem Objekte nichts wissen, wenn die Sinne ihm nicht davon Zeugnis gäben. Dieweil jedoch das entstandene Gefühl noch mehr als die voraufgegangenen Vorstellungen dazu antreibt, das durch die Sinne Aufgefaßte auch aussprechen, was dann in der Form eines Urteils geschieht, worin eine Schätzung enthalten ist; und weil demnach das Gefühl vor dem Urteil, nämlich vor dem sprachlichen, da ist: so mag daraus die Meinung entstanden sein, das Gefühl habe diese Schätzung vollzogen. Da liegt der Irrtum: man verwechselte den sprachlichen Ausdruck des Urteils mit dem wirklichen, dem inneren Urteil, welches bereits vor dem Gefühle vollzogen war. Freilich mag auch der Umstand beirrend mit eingewirkt haben, daß man sich von den Gründen dieser Schätzungsurteile nicht deutlich Rechenschaft geben, d. h. die Elemente (Charakterzüge) des Ethischen oder Ästhetischen nicht deutlich aufweisen konnte. Aber nicht nur die kausale Abfolge sagt uns, daß von einer Schätzung durch das Gemüt nicht die Rede sein kann, sondern auch die Natur desselben. Das Gefühl ist seiner Natur nach ein passiver Zustand, in welchem nur ein höherer oder niederer Grad von Hebung oder Niedergedrücktsein sich kund giebt. Dieser Zustand ist nichts anderes als die Wirkung des Angeschauten auf das Gemüt, gleichsam sein Echo; und die Beschaffenheit des Bewirkten, nämlich ob Hebung oder Niederdrückung und ihr Grad, entspricht genau der Beschaffenheit des Angeschauten oder der Vorstellungen; denn das Gemüt kann nur so viel fühlen, als ihm vom Intellekt her zu fühlen gegeben wird. In dem Schätzungsurteile wird dann diese Beschaffenheit des Vorgestellten ausgesprochen, wobei natürlich auch die Beschaffenheit des begleitenden Gefühls zum Ausdrucke kommt; das Urteil aber gilt eigentlich nur dem Vorstellungsinhalte, dem Objekte. Wäre nun bei einem solchen Urteile über Unbestimmtheit und Dunkelheit zu klagen, so würde dieser Vorwurf, falls er dem Gefühle gelten sollte, an der verkehrten Adresse sein; denn das Gemüt ist so ehrlich und zuverlässig wie ein richtiger Spiegel, indem es getreu wiedergiebt, was es empfangen hat, — jedoch nicht das objektive Bild des Gegenstandes, sondern dessen subjektiven eigentümlichen Eindruck, in der Form eines so oder so gearteten passiven Zustandes, den wir Gefühl nennen. Dieser Zustand hat nur zweierlei Eigenschaften: das Gehobensein resp. sein Gegensatz, und der Grad desselben, ob stark oder schwach, lebhaft oder matt. Die Ausdrücke: dunkel und hell, bestimmt und unbestimmt sind also nicht Eigenschaften des Gefühls — in der genauen Sprache, wenigstens nicht des Einzelgefühls; nur wenn zwei oder mehrere Gefühle von widerstreitendem Charakter zusammentreffen und sich vermischen, dann entsteht ein Gesamtgefühl, bei

dem man allerdings mit Recht von Unbestimmtheit und Dunkelheit sprechen kann; dann gelten diese Worte aber immer nicht den Objekten, sondern sagen nur, daß der Charakter des Gesamtgefühls (ob Hebung oder Niedergeschlagenheit) nicht deutlich hervortritt. Die Ausdrücke: „hell" und „dunkel" geben übrigens auch schon in ihrem sprachlichen Klange deutlich genug kund, daß sie ursprünglich und eigentlich dem Gebiete angehören, wo es sich um Licht handelt, um die Auffassung eines gehörig beleuchteten Objektes, also dem Gebiete des Erkennens, des Intellekts.

Wenn man nun bei den ästhetischen und ethischen Stoffen, wo immer ein Gefühl mit hervortritt, sowie bei andern Stoffen, falls auch sie gelegentlich das Gemüt erregen, nicht zu erkennen vermochte, daß die sogen. vermutenden (erratenden) Urteile nicht Erzeugnisse des Gefühls sind, sondern lediglich durch den Intellekt vollzogen werden: so hätte man es doch an solchen Beispielen erkennen können, bei denen keinerlei Gefühl sich einmengt, z. B. wenn eine Entfernung nach dem Augenschein abgeschätzt werden soll, oder das ungefähre Gewicht eines Körpers, oder der ungefähre Wert einer Sache u. s. w. (Hier könnte zwar ein persönliches Interesse und damit auch ein Gefühl sich einmischen, — man denke z. B. an das Interesse zwischen Käufer und Verkäufer; nimmt man aber an, daß die Abschätzung durch einen unparteiischen Dritten vollzogen wird, so fällt das störende Interesse fort.) Jetzt kann also keiner auf den Gedanken kommen, daß das Gemüt es sei, welches das erratende Abschätzen ausführt, da gar kein Gefühl mit im Spiele ist; vielmehr wird jeder sofort einsehen, daß dieses Erraten durch den Verstand, den Intellekt geschieht. Auch weiß jeder, der seine Verstandesthätigkeit zu beobachten versteht, wie es bei solchem Vermutungstaxieren zugeht. Man hypothesiert nämlich vorab zwei Annahmen, ein Zuviel und ein Zuwenig; dann sucht man diese beiden so lange zu nähern, bis das mutmaßlich Richtige, das juste-milieu, gefunden ist; oder man kürzt den Prozeß ab und zieht zwischen den beiden hypothetischen Annahmen frischweg den Durchschnitt. So geht es überall zu bei den Vermutungsurteilen.

Was da die Folge ist, wo ein persönliches Interesse oder ein anderes Gefühl sich in das Überlegen mit einmischt, d. h. wo nicht lediglich nach der Beschaffenheit des Objekts entschieden, sondern das Urteil durch ein fremdes Element beeinflußt wird, sagt sich von selbst: soweit der Richter sich hat bestechen lassen, soweit kann sein Spruch nicht nach der Wahrheit sein. Immer also ist es nicht das Gemüt, welches das Vermutungsurteil vollzieht, sondern — wofern die Wahrheit getroffen werden soll — lediglich der erwägende Verstand; und immer geschieht dieses Erwägen samt seinem Abschluß auf die vorbeschriebene Weise. An Stelle der hergebrachten

Formel: „nach dem Gefühl urteilen", sollte man also lieber sagen: aus der Totalanschauung urteilen, oder: nach dem Durchschnitt, oder ähnlich. Bei komplicierten Überlegungen bietet die physikalische Sprache einen treffenden Gleichnisausdruck dar. Wie nämlich ein Körper, auf den zwei verschieden gerichtete und vielleicht ungleich starke Bewegungskräfte wirken, weder der einen, noch der andern Richtung folgen kann, sondern in der Diagonale der beiden Kräfte sich fortbewegen muß; so kann man auch sagen: bei zusammengesetzten Erwägungen folgt das Endurteil der Diagonale der beiderseitigen Gründe, wobei dann auch mit ausgedrückt wird, daß das Resultat nicht ein rohes juste-milieu ist, sondern genau der Stärke der Gründe entspricht. Genug also; die Ansicht, das sog. erratende Urteilen geschehe „nach dem Gefühl", beruht auf einer optischen Täuschung und ist grundfalsch. Und die andere Meinung, das ethische Urteil entspringe aus dem Gefühl, beruht auf derselben optischen Täuschung, ist also ebenfalls grundfalsch. Und endlich der Schluß daraus: dieweil das Gefühl etwas Dunkles und Unbestimmtes sei, so müsse die Ethik notwendig schwankend und unsicher sein, ist zweimal falsch; denn erstlich: das Einzelgefühl ist weder unbestimmt, noch bestimmt, sondern lediglich stark oder schwach — ganz nach dem Grade der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit der Vorstellungen, durch die es hervorgerufen wird; und zum andern: das ethische Urteil, wie alles übrige Urteilen, beruht als Urteil nicht auf dem Gemüt, sondern auf dem Intellekt. Wenn daher jemand ein ethisches Urteil fällt, das an Unbestimmtheit und Dunkelheit leidet, so sind die Ethik und das Gefühl daran so unschuldig wie der Mond und das Wetter; die Schuld liegt lediglich an — seinem unklaren Kopfe.

---

3. Ungenügende Darstellungsform der Ethik als Pflichtenlehre.

Bekanntlich tritt die Ethik im herkömmlichen Jugendunterricht, wie in der volkstümlichen Unterweisung überhaupt, vornehmlich in der Form der sog. Pflichtenlehre auf, d. h. als Weisungen, wie man handeln und nicht handeln soll, (z. B. du sollst Vater und Mutter ehren; du sollst nicht töten, nicht stehlen u. s. w.). Daneben pflegt auch die Form der sog. Tugendlehre mit herangezogen zu werden, (z. B. ihr sollt barmherzig sein, sanftmütig, demütig, standhaft u. s. w.). Endlich bietet sich auch noch die Form der sogen. Güterlehre an, welche jedoch im volkstümlichen Unterricht meistens nur rhetorisch zur Verwendung kommt, (z. B. sammelt euch Schätze, die weder die Motten noch der Rost fressen u. s. w.).

Wie die angeführten Beispiele zeigen, benutzt auch die heil. Schrift diese dreierlei Formen; und man kann sagen: überall, auch in der Heidenwelt, ist die Ethik ursprünglich in dieser dreifachen Gestalt auf die Welt gekommen. Das weist darauf hin, einmal, daß jede dieser Formen etwas Praktisches an sich haben muß, und zum andern, daß sie gleichsam zusammengehören. Worin das Praktische liegen mag, müssen wir hier übergehen, da diese Untersuchung uns zu weit führen würde; die Hauptsache wird übrigens ohnehin mit zur Sprache kommen, wenn wir jetzt den zweiten Punkt, an dem wir nicht vorbeigehen dürfen, ins Auge fassen. Warum gehören jene drei Formen zusammen? Wie deutlich und unabweislich die Existenz des Ethischen sich dem Menschen aufdrängt, nämlich in dem Verhalten der andern gegen ihn, — so schwierig ist es, darüber klar zu werden, worin seine echten Kennzeichen bestehen, weil das Sittliche eine Eigenschaft des Geistes ist, also dem sinnlichen Beschauen sich entzieht. Da nun nicht unmittelbar an dasselbe heranzukommen ist, so sucht man es zunächst da zu erfassen, wo es äußerlich sich kund giebt, in den Handlungen. Was dieselben zeigen, sind zwar nur äußerliche, nur symptomatische Merkmale, aber es sind doch eben Zeichen, ähnlich den symptomatischen Zeichen der leiblichen Gesundheit und Krankheit. Auf diesem Wege nun ist die Pflichtenlehre entstanden, denn sie giebt an, wie man handeln und nicht handeln soll. Sodann ist die Forschung ihrem Gegenstande noch etwas näher auf den Leib gerückt. Man hat gemerkt, daß gewisse gleichartige Handlungen auf eine dauernde Eigenschaft der inneren Gesinnung schließen lassen, z. B. auf Barmherzigkeit, Sanftmut, Standhaftigkeit u. s. w., oder auf ihr Gegenteil. Daraus ist die zweite Form der praktischen Ethik, die Tugendlehre, hervorgegangen, welche die gefundenen sogen. Tugenden und Untugenden aufzählt. Im weiteren drängte dann noch ein dritter Gesichtspunkt sich auf, nämlich der, daß die Tugenden und Untugenden und das ihnen entsprechende Handeln auch eine große Bedeutung für die Wohlfahrt des menschlichen Lebens haben. Kurz, es wurde erkannt, daß die Tugenden sowie diejenigen socialen Beziehungen und Einrichtungen, welche eine moralische Seite haben (z. B. Freundschaft, Ehe, Staat u. s. w.), Güter heißen dürfen. Wie der Leser merkt, streift diese Auffassung hart an die Glückseligkeitstheorie. Gleichwohl war das, was man gesehen hatte, an und für sich richtig: das Gute befördert in der That auch die Wohlfahrt; nur ist dies kein wesenhaftes, sondern bloß ein konsekutives Merkmal. Wofern das festgehalten wird, hat die Güterlehre bei vorsichtiger Handhabung immerhin eine gewisse praktische Berechtigung.

Wir sehen also, jede dieser drei Darstellungsformen der Ethik faßt ihren Gegenstand, das Sittliche, von einer besonderen Seite auf. Bei

solcher rundseitigen Betrachtung muß offenbar eine vollständigere und richtigere Auffassung desselben entstehen, als es bei einer einzigen Darstellungsform allein möglich ist. Daraus wird klar, warum ich vorhin sagte, diese drei Formen gehörten zusammen. Dieweil aber die vollständigere Auffassung erst dadurch zu gewinnen ist, daß die drei Formen vereint in Dienst genommen werden, so geht daraus weiter hervor, daß die einzelne Form für sich allein unzulänglich, also mangelhaft sein muß. Worin diese Mängel bestehen, wurde vorhin teilweise schon angedeutet. Am unvollkommensten ist die Güterlehre, da sie kein wesenhaftes, sondern bloß ein konsekutives Merkmal des Sittlichen ins Auge faßt und deshalb leicht unvermerkt in den Eudämonismus hineinführen kann. Überdies muß sie teilweise mit sehr abstrakten Begriffen operieren und zwar gerade da, wo sie am meisten nützen kann, nämlich in der Social-Ethik; woraus dann weiter folgt, daß sie für die Jugend- und volkstümliche Unterweisung sich wenig empfiehlt. In der That wird sie hier, wie auch das Beispiel der heil. Schrift zeigt, nur in geringem Maße angewandt und meistens bloß beiläufig, in rhetorischen Redewendungen. Darum besitzt sie eigentlich nur in der wissenschaftlichen Darstellung einen gewissen Wert, wie Schleiermachers Ethik zeigen kann, die in der Form der Güterlehre bearbeitet ist, und deren Verdienst vornehmlich darin besteht, daß sie den Blick für die ethische Bedeutung der socialen Beziehungen und Einrichtungen (Staat, Gemeinde, Familie, Wissenschaft, Kunst, Volkswirtschaft, Freundschaft, Geselligkeit u. s. w.) mehr geschärft hat, als es die hergebrachte Pflichtenlehre samt der aushelfenden Tugendlehre vermocht hatte. Von den drei Darstellungsweisen steht, theoretisch betrachtet, die Tugendlehre am höchsten, da sie nicht ein bloß konsekutives Merkmal ins Auge faßt (wie die Güterlehre), auch nicht bloß äußerliche Handlungsmerkmale (wie die Pflichtenlehre), sondern Eigenschaften der Gesinnung, also dem eigentlichen Sitze des Ethischen möglichst nahe zu kommen sucht. Der Jugendunterricht stößt freilich bei ihr auf Schwierigkeiten, wenn er streng ihrer Weise folgen will, da es schwer, ja unmöglich ist, für den kindlichen Verstand die Begriffe der einzelnen Tugenden (und Untugenden) so scharf abzugrenzen und ihr richtiges Zusammenwirken so klar zu machen, daß keine Mißverständnisse entstehen können. Diese Form dem ethischen Unterricht zu Grunde zu legen, ist daher nicht thunlich. Um ihres inneren Wertes willen wird der Lehrer sie gleichwohl soviel als möglich neben der Pflichtenlehre mit heranziehen, — schon deshalb, um klar zu machen und für immer klar zu erhalten, daß nicht das äußere Handeln, sondern allein die Gesinnung darüber entscheidet, was sittlich gut ist und was nicht.

Für die reguläre Praxis in Haus, Kirche und Schule bleibt also von jenen drei Darstellungsweisen der Ethik nur die Pflichtenlehre übrig; und in dieser Form ist die Ethik ursprünglich auch zuerst entstanden. Daraus geht hervor, daß sie bestimmte praktische Vorteile haben muß. Der erste Vorteil liegt darin, daß sie dem Verständnis der alleruntersten Stufe, wo noch nichts Begriffliches gefaßt wird, angepaßt werden kann. Denn wenn z. B. ein Kind etwas vornehmen will, was sich nicht gehört, so sagt die Mutter bloß: das darfst du nicht thun, oder spricht sogar kein Wort, sondern winkt bloß deutlich ab. Damit hat denn „das" (der konkrete Fall) bereits sein ethisches Urteil erhalten und kann für die Folgezeit gemerkt sein; kurz, der Unterricht in der Ethik ist im Gange. Der zweite große Vorteil besteht darin, daß die erziehlichen Weisungen, sobald die Begriffsbildung ein wenig begonnen hat, sehr kurz und knapp sein können, ohne daß die Verständlichkeit darunter leidet, und daß dieselben eben darum, weil sie kurz und knapp auftreten, desto energischer mahnen. Da heißt es gelegentlich: du darfst nicht kratzen, nicht schlagen, nicht mit Steinen werfen u. s. w., oder noch knapper: nicht schlagen! nicht werfen! Ist eine solche kurze Weisung einmal verstanden, also wirklich klar, so kann man sagen: je kürzer, desto besser. Wie sie dann blitzartig auftritt, so fährt sie auch blitzartig in die Seele und spornt dieselbe wie ein Donnerschlag energisch zum Gehorchen, zum Handeln an. Eine umständliche Weisung, die sich bandwurmartig in die Länge zieht, wird dagegen nur schwer und langsam verstanden und entbehrt überdies aller Anspornungskraft. Diese beiden praktischen Vorzüge der Kürze, das erleichterte Auffassen und das energische Antreiben, kennt jeder praktische Erzieher, und wo er sie nicht kennte, da wäre es Zeit, daß er sie an den knappen Kommandoformeln auf dem militärischen Exerzierplatze kennen lernte. Daraus erklärt es sich auch, warum man das mosaische Zehnworte-Gesetz beim angehenden Jugendunterrichte von jeher mit Vorliebe gebraucht hat. (Nur muß man dann — wie auch Luthers Kleiner Katechismus thut — die dem zweiten und dritten Gebote angehängten längeren Auseinandersetzungen zunächst wegdenken resp. auslassen.)

Neben den genannten Lichtseiten hat aber die Form der Pflichtenlehre auch ihre großen Schattenseiten. Diese Mängel hängen zum Teil gerade mit ihren Vorzügen zusammen. Einmal ist die einzelne Weisung nicht genau genug und darum nicht erschöpfend; und je schärfer und kürzer sie in ihrer Richtung die Hauptsache hervorhebt, desto mehr müssen die ergänzenden Nebenbestimmungen fehlen. So sagt z. B. das sechste mosaische Gebot kurz und rund: „Du sollst nicht töten;" dabei bleibt also unerwähnt, daß die Obrigkeit unter Umständen ein Todesurteil verhängen und

durch den Scharfrichter ausführen lassen darf und soll, und daß der Soldat im Kriege töten darf, — ungerechnet, daß auch die Notwehr dazu führen kann. Überdies können im vielgestaltigen Menschenleben die einzelnen Fälle so verwickelt werden, daß selbst die möglichst umständliche und genau formulierte Vorschrift den Handelnden dennoch ratlos läßt. Das alles trifft bei jedem Gebot und Verbot der Pflichtenlehre mehr oder weniger zu: es wird trotz aller Umständlichkeit doch niemals völlig genau. Wie nun die einzelnen Gebote in ihrer Richtung nicht erschöpfend sind, so können sie auch alle zusammen das ethische Gebiet nicht erschöpfen. Was daraus folgt, wenn die Ethik lediglich oder vornehmlich in der Form der Pflichtenlehre dargestellt und gelehrt werden soll, hat das Volk Israel — für alle Nachgebornen zum Vorbilde — in einem Entwicklungsprozesse von weltgeschichtlicher Bedeutung durchgemacht. Da häufte sich — wie schon ein alter Prophet klagt — Gebot auf Gebot, Gesetz auf Gesetz, Satzung auf Satzung. Und je gewissenhafter man es mit der Erfüllung des göttlichen Willens nahm, desto größer wurde der Gesetzeshaufen und schließlich so groß, daß kaum ein Gelehrtenkopf diese Masse von Einzelbestimmungen noch gedächtnismäßig bewältigen konnte. Aber dieses, die unübersehbare Menge der Einzelbestimmungen, war nicht die einzige schlimme Seite dieser Gesetzeslast; die andere war die: die ernsten Gewissen wurden inmitten dieser Ungewißheit ängstlich, zaghaft, unentschlossen, und blieben dazu von der Sorge gepeinigt, daß sie doch in diesem oder jenem Punkte etwas versähen oder versehen hätten. Kurz, es ging wie bei der Nervenschwäche: je mehr die Nervosität steigt, desto ängstlicher wird das Gemüt, und je ängstlicher das Gemüt wird, desto mehr steigert sich die Nervosität. Was bei den mosaischen Zehn-Worten in Einfachheit und Volkstümlichkeit begonnen hatte, das verwandelte sich in kolossale Kompliziertheit und bizarren Gelehrtenkram. Und was zur Zurechtweisung der Gewissen, also zu ihrer Hülfe und Erleichterung, gegeben war, das endigte damit, die Gewissen in Druck, Qual und Angst hineinzutreiben. (Darin liegt auch der abschüssige Weg der Jesuitenmoral.)

Eine zweite Folge war die: die Genauigkeit geriet bald in Feinheit, die Feinheit in Spitzfindigkeit, und die Spitzfindigkeit überbot und überschlug sich und geriet dann mitunter in die gröbsten Verirrungen. So kam es z. B. beim Sabbathgebot dahin, daß man zwar noch erlaubte, einen in den Brunnen gefallenen Ochsen oder Esel wieder herauszuziehen, aber es Jesu zur Sünde rechnete, daß er am Sabbath kranke Menschen heilte. Was im Licht begonnen war, endigte in Blindheit.

Eine dritte Folge in diesem denkwürdigen Entwicklungsprozesse war noch schlimmer. Dieweil die Pflichtenlehre den Blick immer auf das äußere

Handeln, auf die symptomatischen Merkmale richtet, also von dem eigentlichen Sitze des Sittlichen ablenkt, so kann es leicht geschehen oder vielmehr, es ist geradezu unvermeidlich, daß allmählich vergessen wird, wie nicht das Handeln, sondern die Gesinnung, nicht das Werk, sondern der Wille es ist, was über den sittlichen Wert und Unwert der Person entscheidet. Und so geschah es. Damit lagerte sich denn über die Gesetzesmoral, die doch im Licht angefangen hatte, stockdicke Finsternis. Aber nicht genug. Mit der Ablenkung des Blickes vom eigentlichen Entscheidungspunkte des moralischen Urteils, von der Gesinnung, wurde auch dem ärgsten moralischen Dämon, der Heuchelei, Thür und Thor geöffnet. Der Schein war nun nicht mehr vom Sein zu unterscheiden, und die Scheinheiligkeit konnte sich freimütig als wahre Heiligkeit aufspielen. Daher das Wort des Herrn: „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr blinden Blindenleiter, ihr Heuchler; Becher und Schüsseln haltet ihr auswendig reinlich, inwendig aber ist's voll Raubes und Fraßes." Und diese natürliche Ausgeburt der Gesetzesmoral hat denn auch schließlich ihr welthistorisches Entwicklungswerk stilgerecht gekrönt, indem sie den Heiligen Israels unter genauer Beobachtung der juristischen Prozeßform nach dem klaren Buchstaben des Gesetzes zum Tode verurteilte.

Da haben wir die Schattenseiten der Pflichtenlehre. Hierbei will aber ja beachtet und festgehalten sein, daß alle diese Ausartungen ganz natürlich zugegangen sind, nämlich als natürliche Konsequenzen des Grundfehlers, der in dieser Darstellungsform der Ethik liegt. Man darf also nicht denken, die Pflichtenlehre sei an sich untadelig, aber die menschliche Sünde habe sie so entstellt. Nein, nicht die Sündhaftigkeit war es, welche in diesen Entwicklungs- oder vielmehr Ausartungsprozeß hinein und immer weiter vorwärts drängte, sondern gerade umgekehrt die Gewissenhaftigkeit. Weil man das Gesetz möglichst unverkürzt und genau erfüllen wollte, eben dadurch kam man dahin, Gebot auf Gebot zu häufen und damit auch die beiden weiteren Verdunkelungen heraufzubeschwören. Hinterher, als die Gesetzesentstellung und die daraus hervorgegangene Verfinsterung des moralischen Blickes da war, da hat natürlich die Sünde, zumal die Heuchelei, sich diese weit geöffnete Thür zu nutze gemacht, namentlich in der letzten Periode. Daß ursprünglich gerade die Gewissenhaftigkeit die treibende Kraft in diesem Ausartungsprozesse war, wird übrigens durch die Geschichte noch näher bezeugt. Das Bedürfnis, die mosaische Gesetzgebung zu ergänzen, machte sich natürlich schon bald fühlbar; schon zu Moses Lebzeiten kamen zwei solcher Fälle vor (3. Mos. 24, 10 ff.; 4. Mos. 15, 32 ff.). Einer der alten Propheten gedenkt dieser Ergänzungen bereits klagend, indem er sagt: man häufe zwar Gebot auf Gebot, während es mit der

Moralität thatsächlich abwärts gehe. Allein damals, in der Zeit des zerfallenden Reiches, war das Ansehen des väterlichen Glaubens und Gesetzes zu sehr gesunken, als daß die Gesetzmacherei hätte recht ins Kraut schießen können. Als aber die scharfe Kur der babylonischen Gefangenschaft das Gewissen wieder geweckt, und das nationale Bewußtsein sich von neuem fest auf den Boden der mosaischen Reichsordnung gestellt hatte; als allmählich ein geordnetes Schriftstudium eingerichtet wurde, und ein neuer Stand geschulter Schriftgelehrten aufkam: da wirkte alles zusammen, um die Blütezeit der Satzungsmacherei einzuleiten. Und als dann vollends die makkabäischen Freiheitskriege durchstanden waren, die in erster Linie der Aufrechterhaltung des väterlichen Gesetzes gegolten hatten: da, in der Zeit der vollbewußten restaurierten Orthodoxie, konnte und mußte nun auch die Gesetzesvervollständigung nach ihrem ganzen Vollrieb in Flor kommen. Dann, aber eben erst dann, war der Boden gegeben, wo „die strengste Sekte des Gottesdienstes", der Pharisäismus, entstehen und seine guten und schlimmen Seiten entfalten konnte.

Es ist demnach klar: in der Form der Pflichtenlehre läßt sich die Ethik nicht genau und erschöpfend darstellen. Wird es dennoch versucht, so gerät man in eine Unsumme von Geboten und Verboten und kommt doch nicht zum Ziel, — ungerechnet die schlimmeren Übel, welche dahinter lauern. Das ist die Thatsache, welche zu konstatieren war. Die Formen der Tugendlehre und Güterlehre leiden teils an denselben, teils an ähnlichen Grundfehlern. Von ihnen brauchen wir hier jedoch nicht näher zu reden, da sie im volkstümlichen Unterricht nur beiläufig und hülfsweise mit herangezogen werden.

Jene Thatsache, die Unzulänglichkeit der Pflichtenlehre, konnte keinem nachdenksamen Gebildeten, der sich mit der Ethik ernstlich beschäftigte, auf die Dauer verborgen bleiben. Neben den Scharfsichtigeren unter den Philosophen waren es namentlich die Dichter, Künstler und Kunstverständigen, welche darauf aufmerksam wurden. Sie hatten an ihren Kunstlehren schon etwas Ähnliches gemerkt. Da konnte jemand die einzelnen Vorschriften einer Kunstlehre recht und gut inne haben, und doch von dem eigentlichen Sinne und Geiste der Kunst herzlich wenig verstehen. War das nun schon auf dem Gebiete des ästhetisch Schönen so, wo doch die Kunstlehren immer die *wirklichen* Merkmale des Schönen angeben, wie vielmehr beim ethisch Schönen, wo die Pflichtenlehre nur die Merkmale im äußerlichen Handeln, nicht aber die der Gesinnung nennen kann? Die Kunstverständigen kamen nun auf ihrem Gebiete nach und nach zu der Einsicht, mit dem Erlernen der Kunstregeln müsse ein fleißiges *Anschauen* des konkreten Schönen (und Nachbilden desselben) Hand in Hand gehen; dann werde der rechte

Blick und Sinn oder der echte Künstlergeist immer mehr sich herausbilden. Auf das ethische Gebiet angewandt, hieß das: mit der Pflichtenlehre müsse ein aufmerksames Anschauen edler Charakterbilder (nebst Vergleichen des Gegensatzes) Hand in Hand gehen, dann werde auch der rechte moralische Blick, der Blick aus dem Geiste der Ethik heraus, sich erzeugen. Als pädagogischer Ratschlag war das insoweit, nämlich zur Ausbildung des moralischen Blickes, ganz richtig. Nur hätte man auch dabei bedenken sollen, daß die Pflichtenlehre für ihren Gegenstand bei weitem das nicht ist, was die Kunstlehren für den ihrigen sind; nämlich daß die Pflichtenlehre nicht die echten, sondern bloß die symptomatischen Merkmale des Sittlichen angiebt, daß mithin die rechte Form der Ethik erst zu suchen ist, — ungerechnet, daß das moralische Können noch andere Vorbedingungen hat als das künstlerische. Anstatt nun darauf zu dringen, daß die bessere, die rechte Form der Ethik erstrebt werden müsse, blieben jene Kritiker bei der erkannten Thatsache stehen, die Pflichtenlehre gebe nur eine höchst ungenaue Kenntnis vom Sittlichen, ja sie könne im strengen Verfolg, wie es in Israel geschehen sei, zu einer höchst verderbten Denkart führen. Dabei wurde dann unermüdlich wiederholt: die Ethik müsse „im Geist", nicht „nach dem Buchstaben" erfaßt werden. Wie aber dieses Erfassen im Geist wissenschaftlich auszuführen sei, wußte natürlich niemand zu sagen. Darüber zerbrach sich auch niemand den Kopf; man begnügte sich mit der Kritik. Wie oben schon bemerkt, kann man diese und ähnliche Redeweisen in unzähligen specialwissenschaftlichen und belletristischen Schriften (Romanen) und Blättern breit ausgeführt lesen, dazu mit allerlei pikanten Anwendungen. Dringen nun diese Gedanken, wofür ja die Romane und Novellen sorgen, in solche Kreise, wo man die Thatsache, aus der dieselben hervorgegangen sind, nicht kennt und überhaupt die Sachlage nicht durchschaut, so hört man nicht heraus, daß das bloß gegen eine gewisse unvollkommene Darstellungsform der Ethik geredet ist, sondern meint, es gelte der Ethik selbst. Da übersetzt sich dann jene kritische Anschauung in die volkstümliche Denk- und Sprechweise: die Ethik sei ein dunkles Gebiet, auf dem niemand sicher Bescheid wisse; jeder müsse daher selber zusehen, wie er sich zurechtfinde 2c.

So hat denn die Ethik unschuldigerweise wieder ein neues Zeugnis der Unsicherheit bekommen, — jetzt durch Schuld ihrer beliebtesten Darstellungsform, der Pflichtenlehre. Verstärkt wird dieser üble Schein noch durch die Art und Weise, wie kirchlicherseits die Pflichtenlehre im Schul- und Konfirmandenunterricht altherkömmlich durchgenommen wird. Das Herkommen, d. h. der symbolische Katechismus, verlangt, daß es im Anschluß an die mosaischen zehn Gebote geschehe. So praktisch es ist, diese

Gebote mit zu benutzen — in dem Sinne, wie sie gemeint sind, zumal auf den unteren Stufen, so verkehrt und bedenklich ist es, dieselben zur Grundlage der genauen Sittenlehre zu machen. Die Pädagogik hat schon seit langem ernstlich gewarnt, aber die Theologen haben diese Warnstimme nicht hören mögen. Ich will nur einige Punkte hervorheben, die schon dem gemeinen Manne, ja selbst schon dem Kinderverstande befremdlich vorkommen müssen.

Die zweite Hälfte des Dekalogs, welche die allgemeinen Pflichten gegen den Nächsten behandelt, enthält bekanntlich lauter Verbote. Sie verlangen, daß Leben, Ehe, Eigentum und Ehre geschützt sein sollen, und verbieten nicht bloß die unsittliche äußere That, sondern im Schlußworte auch die darauf gerichtete böse Gesinnung. Nun ist aber jedes dieser das Handeln betreffenden Verbote schon als Verbot nicht genau, nicht erschöpfend. Wird z. B. das: „du sollst nicht töten", wörtlich genommen, und bleibt man beim Wortlaute stehen, so führt derselbe in die Irre, wie die Mennoniten und andere Sekten zeigen. Gäbe der Katechet nun klare Auskunft über die Sachlage, d. h. darüber, wie diese vier Vorschriften gemeint sind; sagte er etwa: diese Verbote wollen den Blick in die rechte Richtung lenken, und heben darum nur die Hauptsache hervor, denn wenn die Hauptsache gefaßt ist, dann wird jeder das Genauere selber finden lernen, — so würde der Schüler befriedigt, die Würde des Schriftwortes gewahrt und jedem Mißverständnisse vorgebeugt sein. Für den theologischen Standpunkt, wie er gewöhnlich geartet ist, hängt aber etwas Unbequemes daran. Die Schüler haben gelernt, die heil. Schrift sei Gottes Wort, also auch der mosaische Dekalog. Das ist jedoch nicht so gemeint, wenigstens wird es nicht so verstanden: die heil. Schrift sage für jeden praktischen Fall, für das vorliegende Bedürfnis, das Rechte, das Zutreffende, sondern: sie sage stets das allgemein Richtige, so daß damit die Sache erledigt und nichts weiter darüber zu denken sei. Hören sie jetzt, das betreffende Verbot (vom Töten) sei ungenau, so klingt ihnen das auf ihrem Standpunkte: Gottes Wort sei zuweilen wissenschaftlich unvollkommen, also mangelhaft und unsicher. Das wäre offenbar eine bedenkliche Wendung der Sache. Da es so nicht geht, so sucht man sich anders zu helfen. Da heißt es etwa: Das Gebot vom Töten nenne bloß die Regel; daneben aber gebe es auch Ausnahmen, wo getötet werden dürfe, so für die Obrigkeit, für den Soldaten und bei der Notwehr. Im Grunde klingt das aber für jenen Schülerstandpunkt noch befremdlicher, denn es heißt mit andern Worten: dem Wortlaute der bibl. Gebote dürfe man nicht ohne weiteres trauen, sondern müsse erst zuschauen, was für Ausnahmen dazu gehörten. Wir sehen also: auf jenem theologischen Standpunkte mag sich

die Exegese drehen, wie sie will, rechts oder links, — immer gerät sie auf abschüssigen Boden, wo der Schüler hinuntergleiten kann und häufig genug früher oder später wirklich hinuntergleitet.

Betrachten wir jetzt einen andern Punkt. Er hängt damit zusammen, daß die sog. zweite Tafel nur negative Vorschriften, Verbote, enthält. Was die Idee der Liebe und die übrigen sittlichen Ideen vom Verhalten gegen den Nächsten positiv fordern, kommt also gar nicht zum Ausspruch. In dieser Beziehung wird demnach eine neue und noch größere Ergänzung nötig. Die liefert nun der Katechismus in der sogen. Erklärung. Da heißt es denn z. B. bei dem Gebot vom Töten: das will sagen, „wir sollen unserm Nächsten an seinem Leibe nicht nur keinen Schaden noch Leid thun, sondern ihm auch helfen und fördern in allen Leibesnöten." Wir wollen hier davon absehen, ob in dieser und den übrigen Ergänzungen wirklich alles angegeben ist, was die sittlichen Ideen in den betreffenden Beziehungen positiv fordern, sondern lediglich diese sonderbare Art von Exegese ins Auge fassen. Der Schüler liest vielleicht in seinem Lesebuche jenen alten königlichen Ausspruch: mit den Worten eines Königs müsse man sorgfältig umgehen; wie vielmehr mit den Worten des Königs aller Könige. Jetzt aber wird er angeleitet, in den Verboten des Dekalogs, die er als Gebote Gottes ansehen soll, etwas herauszulesen, wovon in denselben doch kein Buchstabe enthalten ist. Was muß er nun über solche Auslegungskünste denken? Gesetzt jedoch, er denke zur Zeit nichts dabei und lasse sich alles gefallen, — wie aber, wenn er als Erwachsener sich darauf besinnt; oder wenn er dann gelegentlich sagen hört: die Theologen gingen mit dem Bibeltexte um wie mit einer wächsernen Nase, die man nach Belieben hin- und herdrehen könnte; — muß ihm dann nicht einfallen, daß er das bei der Auslegung der zehn Gebote in bedenklicher Weise erfahren habe? — Hinsichtlich des Inhaltes jener Ergänzungen wird ohne Zweifel im Unterricht gezeigt werden, daß das alles an andern Stellen der heil. Schrift, sei es ausdrücklich oder dem Sinne nach ausgesprochen ist, und so mag denn der Schüler in betreff der Ethik selbst vielleicht beruhigt sein. Vielleicht; vielleicht aber auch nicht, da die ethischen Wahrheiten auf Autorität hin angenommen werden müssen, mithin der rationellen Begründung entbehren. Jedenfalls wird er in reiferen Jahren im Blick auf die Methode bei sich selbst denken: es ist doch ein wunderlich Ding um die Moral, da sie so sonderbar gelehrt wird; wenn die Theologie wirklich das Richtige weiß, warum sagt es denn der Katechismus nicht von vornherein? warum erst in der zwiefach mangelhaften Form der mosaischen Gebote? und warum wird das Richtige hinterher so gegeben, als könnte man es aus dem mosaischen Texte herauslesen,

während derselbe doch etwas ganz anderes sagt? — Wir sehen also: die hergebrachte Methode, dem Unterricht in der Sittenlehre den mosaischen Dekalog zu Grunde zu legen, läßt die Ethik in einer mehrfach verdächtigenden Beleuchtung erscheinen; und zu allem Überfluß gefährdet sie nicht nur den guten Ruf des kirchlichen Lehramtes und des Katechismus, sondern obendrein den der heiligen Schrift selbst. Das ergab sich schon allein aus der Betrachtung der zweiten Tafel. Zu welchen Bedenklichkeiten und Konflikten die Behandlung der ersten Tafel führt, z. B. beim Sabbathgebote — (man denke u. a. an die englische und schottische Auffassung desselben) — oder z. B. beim Elterngebote, wenn dabei auch das Verhältnis der Bürger zum Staate herausgelesen werden und dasselbe durch „Achtung und Gehorsam gegen die Vorgesetzten" erschöpft sein soll — (man denke u. a. an diejenigen Sekten, welche sich grundsätzlich nicht an den politischen Wahlen beteiligen) — wollen wir nicht einmal erwähnen.

---

4. Warum können diese Verdächtigungen der Ethik nicht sterben?

Blicken wir jetzt zurück auf die lange Reihe der Anzweiflungen und Verdächtigungen, welchen die Ethik rundum ausgesetzt ist.

Einerseits sind sie entstanden aus der Mißdeutung der an sich ganz selbstverständlichen Thatsache, daß die Ethik, gleich allen übrigen Wissenschaften, anfänglich nur unvollkommen gewesen ist und erst allmählich zur vollen wissenschaftlichen Ausbildung hat gelangen können; andrerseits aus jenem psychologischen Irrtum, welcher meint, das ethische Urteil gehe aus dem Gefühl hervor und müsse darum notwendig etwas Dunkles und Unsicheres an sich haben; und dritterseits daraus, daß man die Ethik nur in der unvollkommenen Gestalt der Pflichtenlehre (resp. der Tugend- und Güterlehre) kennt und daher meint, die Ungenauigkeit und anderen Mängel dieser Darstellungsform rührten von der Natur des Ethischen her und seien daher aus dieser Wissenschaft nicht zu entfernen. Wir haben nun gesehen, daß all jenes verdächtigende Gerede nichts, gar nichts zu bedeuten hat, da es im letzten Grunde entweder aus Unwissenheit oder aus Denkfaulheit oder aus einer mangelhaften logischen Schulung entspringt. Um so mehr drängt jetzt freilich die Frage sich auf, woher es komme, daß diese Verdächtigungen nicht sterben zu wollen scheinen, daß sie vielmehr im laufenden Jahrhundert immer lauter und vordringlicher werden und bereits durch einen großen Teil der gelesensten Litteratur

(Romane u. s. w.) sich hindurchziehen; — und die weitere Frage: woher es komme, daß gerade die Ethik, oder genauer gesagt: von allen rationellen Wissenschaften gerade sie allein solchen Anzweiflungen und Verdächtigungen ausgesetzt ist. Diese letztere Frage weist aber bereits darauf hin, daß bei solchen abschätzigen Urteilen noch ein anderer Faktor mit im Spiele sein muß als unklares und ungeschultes Denken. Derselbe läßt sich leicht entdecken. Die Ethik ist für den sündigen Menschen eine ungemütliche Disciplin. Wer mit der Sünde nicht brechen will, hält sich daher diesen lästigen Mahner am liebsten vom Leibe. Dafür giebt es zwei Wege. Der kürzeste ist der, mit der Glückseligkeitslehre frischweg zu sagen, die Ethik sei ein Hirngespinst, eine Priestererfindung. Allein das paßt doch nicht jedem, sei es, daß das Gewissen sich nicht beschwichtigen lassen will, oder daß man es aus Klugheitsgründen nicht für ratsam hält, sich öffentlich von der Moral loszusagen. Da bietet sich denn der zweite Ausweg dar; es ist der, die Ethik nicht geradezu zu leugnen, sondern sich einzureden oder sich einreden zu lassen: sie sei unsicher, niemand wisse das Erlaubte und Unerlaubte genau zu scheiden, jeder müsse nach seinem eigenen Gewissen urteilen, doch auch das nicht „nach dem Buchstaben", sondern „aus dem Geiste" heraus u. s. w. So geht's offenbar bequemer. Denn wenn man jeweilig das Bedürfnis hat, unsaubere Gelüste oder begangene Fehltritte vor sich selbst oder vor andern ein wenig zu entschuldigen, so ist hier Rat zu finden; auch bleibt man in dem Rufe, nach moralischen Grundsätzen zu handeln; überdies endlich sprechen ja mehrfache Thatsachen dafür, daß die Ethik wirklich unsicher sei, und gerade die theologische Pflichtenlehre ist notorisch eine solche Thatsache. So wird also vollständig klar, woher es kommt, daß so viele Zungen bereit und geschäftig sind, das Gerede von der Unsicherheit der Ethik kolportieren zu helfen. Im Blick auf jene zweierlei Auswege, sich die Ethik vom Leibe zu halten, verdient noch eins beachtet zu werden. In der gänzlichen Verleugnung der Ethik, wie die Glückseligkeitslehre sie ausspricht, tritt die Feindseligkeit zwar offener und entschiedener auf; allein praktisch ist das mit der Miene des Bedauerns sich aussprechende Verdächtigen der Ethik, hinter dem die Heuchelei sich verbergen kann, viel schlimmer und gefährlicher. Denn ein offener Feind läßt sich bekämpfen, aber ein Gegner, der sich in das Gewand der Freundschaft hüllt, ist schwer zu fassen. Freilich, würde die Ethik an den berufenen Stellen überall rationell gelehrt, wie es ihre Natur verlangt und der jetzige Stand ihrer wissenschaftlichen Ausbildung ermöglicht, so müßte die Nichtigkeit jenes verdächtigenden Geredes bald an den Tag kommen. Damit wäre dann der erste Faktor, das irre gehende Denken, aus dem Wege geschafft und dem zweiten Faktor, der Heuchelei, das Handwerk ge-

legt — wenigstens vor der Öffentlichkeit. Leider bleibt das zur Zeit bloß ein frommer Wunsch. Denn ein dritter Faktor ist unausgesetzt geschäftig, jene beiden Faktoren in voller Wirksamkeit zu erhalten und nicht aussterben zu lassen. Wo wir diesen dritten Faktor zu suchen haben, wurde schon mehrfach angedeutet. Es ist gerade dasjenige Amt, welches den göttlichen Auftrag erhalten hat, die Ethik zu erforschen und zu lehren: die christliche Kirche, die Theologie. Besehen wir ihr Thun etwas genauer.

Der Schöpfer hat die Ethik in der psychischen Anlage des Menschen derart gegründet, daß sie rationell ausgebildet werden kann. Eine Anzahl Philosophen, von Sokrates und Plato an bis Kant und Herbart, ist auch redlich bemüht gewesen, die Ethik auf dieser vom Schöpfer gegebenen und gewiesenen Grundlage auszubilden, obwohl sie keinen göttlichen Beruf dazu empfangen hatten, da ihr eigentliches Arbeitsfeld die Metaphysik ist; und seit dem Anfange dieses Jahrhunderts liegt auch ein rationelles ethisches System vor, das Herbartische, welches alle Kennzeichen der wissenschaftlichen Exaktheit und Evidenz an sich trägt. Wo nun die Sittenlehre in dieser Weise, nämlich rationell, gelehrt wird, sei es auch nur ganz elementarisch, da ruht das erlangte ethische Wissen lediglich auf Selbstschauen und Selbstdenken, tritt also mit der vollen rationellen Überzeugungskraft auf; von Unsicherheit kann demnach hier ebensowenig mehr die Rede sein als in der Mathematik oder in einer andern rationellen Wissenschaft. Und für diejenigen, welche dann über das Elementarische hinaus noch tiefer forschen wollen, bietet dann die systematische Ethik in ihrer ganzen Geschlossenheit sich an, die an Exaktheit und Evidenz hinter keiner andern rationellen Wissenschaft zurücksteht. Wie stellt sich nun die Theologie dazu? Sie weist die rationelle Methode und damit die rationell evidente Ethik ab, um dafür ihrer hergebrachten scholastischen Methode zu folgen. Mit andern Worten: die große Gottesgabe der rationell evidenten Ethik — wodurch die ganze Hälfte der Religionslehre, die Sittenlehre, nicht mehr bloße Glaubenssache, sondern sichere Wissenssache sein würde — wird wie ein wertloses Ding zum Fenster hinaus auf die Straße geworfen, wo dann die Leute sie nach Gefallen zertreten mögen. Was wird an die Stelle dieser hinausgeworfenen evidenten Ethik gesetzt? Eine solche, welche bloß auf die Autorität eines formalen Glaubenssatzes (des sog. Formalprincips) gegründet ist, — und zwar eines Glaubenssatzes, welcher neben der Ethik auch noch die gesamte Dogmatik tragen muß. Aber weiter: wie ist diese so übel fundamentierte theologische Ethik inhaltlich beschaffen? Sie ist, wie droben (S. 190 ff.) gezeigt wurde und wie es bei der scholastischen Methode nicht anders sein kann, lückenhaft, ungenau, mit Dunkelheiten und Irrtümern behaftet, kurz,

mangelhaft und zwar mangelhaft in jedem Betracht, — ungerechnet jene einzigartige Sonderbarkeit, daß die gelehrten ethischen Lehrbücher eine tüchtige Portion Dogmatik, eine tüchtige Portion kirchlicher Erziehungslehre nebst der Sittenlehre zusammen unter dem Namen „Ethik" verkaufen. Und endlich: wie wird diese so übelbegründete und inhaltlich mangelhafte Ethik in Schule und Kirche volkstümlich gelehrt? In der unvollkommenen Form der Pflichtenlehre (unter teilweiser Heranziehung der ebenfalls unvollkommenen Tugendlehre) und dabei obendrein im Anschluß an den zu ganz anderem Zwecke verfaßten mosaischen Dekalog, mithin so, als ob es an der Unvollkommenheit, welche die Pflichtenlehre ohnehin an sich hat, noch nicht genug sei, und darum dieser Fehler noch etwas verschlimmert werden müsse. Und nun die Folgen von dem allen — im Blick auf die erwähnten Anzweifelungen und Verdächtigungen der Ethik. Zum ersten bleiben dieselben unwiderlegt, da die theologische Ethik sich auf die rationelle Untersuchung, woher die Widerlegung kommen müßte, gar nicht einläßt. Zum andern: indem theologischerseits die rationelle Methode ausdrücklich für unzulänglich erklärt wird, so werden dadurch jene Anzweifelungen geradezu genährt und bekräftigt. Zum dritten: indem die theologische Ethik in der Form der Pflichtenlehre gelehrt wird, welche die Ungenauigkeit an der Stirn trägt, und dazu im Anschluß an den nach zwei Seiten hin ergänzungsbedürftigen mosaischen Dekalog, so werden dadurch neue Verdächtigungen provociert und damit die alten abermals bestärkt. Viertens endlich: indem die theologische Ethik auf die Autorität eines Dogmas gegründet, also für eine Glaubenssache erklärt wird, so heißt das, dem Zweifel von vornherein freie Hand lassen, ja ihn gleichsam wachrufen. Aber nicht genug; denn weil die Ethik auf die Autorität desjenigen formalen Dogmas (des sog. Formalprincips) gegründet wird, welches auch die sämtlichen materialen Dogmen tragen muß; so ist sie nunmehr nicht nur den Anfechtungen vom eigenen Gebiete her ausgesetzt, sondern außerdem den zahllosen Zweifeln, womit die materialen Dogmen zu kämpfen haben. Wenn jetzt auch nur ein einziges materiales Dogma angezweifelt wird und wirklich fällt, so bricht das formale Autoritätsprincip zusammen, und mit der ganzen Dogmatik sinkt dann auch die ganze Ethik unrettbar in den Abgrund.

Da haben wir den dritten Faktor in seiner vollen Wirksamkeit mit allen ihren bösen Folgen vor Augen. Dabei will aber noch bedacht sein, daß wir es hier nicht mit etlichen wenigen Personen zu thun haben, die da und dort diese Lehrweise der Ethik üben, sondern mit einem Lehrorganismus, der alle niederen und höheren Schulen und zwar bei Protestanten, Katholiken und Juden umfaßt, also über die ganze Nation sich erstreckt,

aber wiederum nicht bloß über eine einzige Nation, sondern über die ganze christliche Welt. Was will nun gegen die Kraft und Wucht, mit der ein solcher staatlich-kirchlicher Lehrapparat arbeitet, die Reformbemühung etlicher Philosophen bedeuten? Sie ist, aufs große Ganze gesehen, so gut wie machtlos. Was Wunder also, wenn die Anzweiflungen und Verdächtigungen der Ethik immer weiter und weiter sich ausbreiten, zumal auch die Eudämonisten mit Hülfe ihrer monistischen falschen Philosopheme systematisch darauf hinarbeiten? Sieht es ja so aus, als ob jene unglückselige theologische Lehrweise, mit diesen geschworenen Feinden der Kirche und des Christentums in die Wette, den vom Schöpfer gelegten Grund der Ethik mit Gewalt unterwühlen und vernichten wollten. Wir haben oben vom moralischen Standpunkte harte Worte über das römische Infallibilitätsdogma aussprechen müssen; sieht man aber von der moralischen Seite ab, dann kann es leider nicht zweifelhaft sein, daß in dem Infallibilitätsdogma ungleich mehr Vernunft steckt als in jener scholastischen Methode der theologischen Ethik. Überdies kann auch die Moral nicht ganz dazu schweigen; mag die Absicht auch gut sein, so dürfte es, angesichts der beschriebenen schlimmen Folgen, jener scholastischen Unvernunft doch schwer fallen, sich moralisch rein zu waschen, zumal auf protestantischem Boden, da hier nichts im Wege stand, das Bessere zu kennen und zu thun.

Anhang.*)

1. Einige Klarstellungen zu „Gewissen und Willensfreiheit“.

Das Gewissen ist, wie schon der Wortklang andeutet, ein wirkliches Wissen, nämlich das Wissen von gut und böse. Wie groß oder wie klein dieses Wissen beim einzelnen Individuum sein mag, darüber sagt das Wort „Gewissen“ nichts aus. Sprechen wir einem ein Gewissen zu, so will das heißen: er habe irgend ein Maß von Wissen über gut und böse. Ist nun das Gewissen ein wirkliches Wissen, so kann dasselbe — gleich allem übrigen Wissen — nicht etwas Angeborenes, sondern nur etwas Erworbenes sein, — sei es, daß es durch Selbsterfahrung erworben wurde, also ein naturwüchsiges ist, oder daß es durch Hülfe anderer gewonnen wurde und dann ein angebildetes heißt. Die Gewissensanlage ist etwas ganz anderes, — etwas Analoges, wie die ästhetische und die logische Anlage. Jede dieser dreierlei Anlagen umfaßt ein Zwiefaches: einmal die allgemeine intellektuelle Beanlagung (als Grundlage und Voraussetzung), die bei allen dreien selbstverständlich dieselbe ist; und sodann eine gewisse Disposition des Gemüts, die bei allen dreien eben eine verschiedene ist. Die letztere, die Disposition des Gemüts, giebt sich nun beim Ethischen so kund. Wenn einer Person eine Handlung (resp. Gesinnung) zur Anschauung kommt, welche moralische oder unmoralische Elemente enthält, wenn dann diese Person so weit intellektuell entwickelt ist, daß ihr die moralischen oder unmoralischen Charakterzüge dieser Handlung merkbar werden können (also z. B.: wenn sie eine Ohrfeige von einer Liebkosung unterscheiden kann); und wenn dann jene moralischen oder unmora-

*) Die hier mitgeteilten Stücke aus dem Nachlasse Dörpfelds sind einem umfangreichen Schreiben entnommen, das Dörpfeld an einen „lieben leidenden Mitbruder“ gerichtet hat, der ihm, wenn auch persönlich unbekannt, seine Not geklagt und ihn um Rat gebeten hatte. Sie sind geeignet, den Verfasser nicht nur als feinen Psychologen, sondern auch als trefflichen Seelsorger erkennen zu lassen und beleuchten zugleich das theoretisch über Ethik und Dogmatik Vorgetragene aufs beste.

lischen Charakterzüge der Handlung (resp. Gesinnung) wirklich anschaulich aufgefaßt werden — in irgend einem Maße —: so meldet sich sofort in eben diesem Maße ein Gefühl, nämlich das Gefühl der Billigung oder Mißbilligung. (Ähnlich beim Ästhetischen, wo das Gefühl des Gefallens oder Nichtgefallens entsteht; — und beim Logischen, wo das Gefühl der Zustimmung [logischen Befriedigung = assensus logicus] oder Nichtzustimmung entsteht.)

Hat nun bei einer Person, gleichviel ob jung oder alt, eine solche Anschauung (samt der dadurch erzeugten Gefühlsregung) auch nur ein einziges Mal stattgefunden, so ist damit die Entwicklung des Gewissens, d. i. des ethischen Wissens, eingeleitet; und sobald die bewußte Absicht hinzutritt, jetzt auch nach den wahren Kennzeichen des Ethischen zu fragen, so beginnt damit die wissenschaftliche Erforschung der Ethik.

Die Gewissensanlage ist also dem menschlichen Geiste eingeschaffen; aber die Entwicklung ist Sache der Zeit, und die Wissenschaft der Ethik kann, gleich allen übrigen Wissenschaften, nur allmählich der Vollkommenheit sich annähern. Ihr Forschungsweg ist genau derselbe wie bei allen Erfahrungswissenschaften — die Methode der Induktion; und ihre Resultate, soweit sie wissenschaftlich erworben und kontrolliert sind, besitzen dieselbe Evidenz wie die aller übrigen Erfahrungswissenschaften.

Woher es gekommen ist, daß über den Begriff des Gewissens so viel Unklarheit herrscht, und daß die Ethik in den Ruf der Unsicherheit hat geraten können, — das ist ein langes Sündenkapitel, worauf ich mich hier nicht einlassen darf.

Ähnlich oder vielmehr noch verwickelter liegt die Frage von der sogen. Willensfreiheit und die von der sittlichen Freiheit, wovon die Ethik spricht. Hier läßt sich mit etlichen hingeworfenen Sätzen keine Klarheit schaffen. Ein Teil der Verwirrung stammt vom sprachlichen Ausdruck her. Der Begriff „Freiheit“ ist ein negativer (= ohne Zwang), während das Wort positiv lautet, und demnach die Meinung erweckt, es stecke eine Kraft dahinter oder darin.

Ein zweiter Grund der Verwirrung liegt in der alten Vermögenshypothese bei den Psychologen. Danach denkt man sich den „Willen“ als eine einheitliche Kraft, während der Mensch doch in Wahrheit so vielerlei Willen besitzt, als er Gefühlsregungen hat.

Eine dritte Unklarheit rührt her (bezüglich des Freiheitsbegriffs in sittlichem Sinne) von der unzulänglichen psychologischen Kenntnis dessen, was „Gewissensanlage“ und was „Gewissen“ ist. Eine vierte von der mangelhaften Kenntnis der (prinzipiellen) Ethik, indem man sich die Ethik nur in der Form der Pflichtenlehre oder der Tugendlehre oder der Güter-

lehre vorstellen kann, während diese Formen doch allesamt mangelhaft sind und sein müssen. Eine fünfte daher (wieder aus der mangelhaften Ethik), daß man das objektive **Urteil** über gut und böse nicht von dem Begriffe der **Verantwortlichkeit** zu scheiden weiß. Eine sechste daher, daß man meint, das ethische Wissen sei abhängig von dem **Gottesbegriff**.

Da gäbe es also viel zurechtzustellen. Will jemand auf diesem Gebiete sich orientieren, so muß er zuerst sich vergegenwärtigen, wie wir überhaupt dazu kommen, von einer Freiheit des psychischen Lebens zu sprechen. So schreiben wir z. B. dem **Tier** schon eine gewisse Freiheit zu im Vergleich zur **Pflanze**; wiederum den **höhern** Tieren mehr Freiheit als den **niedern**, weil jene nicht lediglich dem sogenannten Instinkt folgen, sondern schon zuweilen, wo der Zweck gesetzt ist, hinsichtlich der Mittel in einem gewissen Maße überlegen und wählen; wie denn z. B. der Hund, wenn er über einen Graben springen will, die Stelle aufsucht, wo er am schmalsten ist. So schreiben wir weiter dem **Menschen** eine bedeutend größere Freiheit des geistigen Lebens (also auch des Willens) zu als den höchsten Tieren, weil er vermöge der größeren Intelligenz einen größeren Spielraum hat in der Zwecksetzung und der Wahl der Mittel. Noch mehr erweitert sich dieser Spielraum an Umfang und innerer Mannigfaltigkeit, wenn der Mensch seine Zwecke nicht bloß setzt nach dem Gesichtspunkte des **sinnlichen Wohlseins** (und der Nützlichkeit), sondern auch das **Erkennen als solches** (Wahrheit) für ihn Wert gewinnt, noch mehr, wenn auch die **ästhetische** Wertschätzung (Idee des Schönen) beginnt, und endlich noch mehr, wenn die ethische Wertschätzung (die Idee des Sittlichen, welches nicht bloß Wert, sondern auch Würde hat) mit eingreift. Da haben wir die „Freiheit" (inkl. Willensfreiheit) in ihren verschiedenen Abstufungen, wie sie als empirische **Thatsache** naturgegeben, also auch nach ihren Vorbedingungen angeboren ist. Daher das Wort „Freiheit" resp. Willensfreiheit. Heißt nun diese Willensfreiheit, daß das Wollen rein „aus sich selbst", ohne Motive, sich bestimme? Gewiß nicht. Das Wollen wird bestimmt durch die Gefühle, und diese sind abhängig von den Vorstellungen, und diese haben wieder ihre Vorbedingungen. Der Gedanke, daß der Wille ohne Motive rein „aus sich selbst", sich bestimmen könne, ist ein Ungedanke. Das Wollen ist vielmehr determiniert und **determinierbar**. Wäre es anders, so würde das heißen, daß auf dem geistigen Gebiete das Kausalgesetz nicht gelte. Es würde weiter heißen, daß die erziehliche Einwirkung auf den menschlichen Willen unmöglich, also die Erziehungsidee Unsinn sei, während doch die Erfahrung zeigt, daß die Erziehung (und Verziehung) den Willen in einem gewissen Maße determinieren kann und zwar in dem Maße, als sie die richtigen Einflüsse kennt und

in der Hand hat, und die verkehrten Einflüsse fernzuhalten vermag. Summa: der Wille ist determinierbar und mithin determiniert. Die Willensfreiheit nach ihren verschiedenen Stufen in dem obigen Sinne (als empirische Thatsache) bleibt dabei unangetastet.

Der Gedanke, daß das Wollen determiniert sei, würde auch niemals Bedenken haben erregen können, wenn man sich klar gemacht hätte, daß die sittliche Schätzung des Wollens und Handelns und die moralische Verantwortlichkeit völlig in Geltung bleiben. Hier standen aber Irrungen aus einer mangelhaften Ethik und einer mangelhaften Psychologie im Wege. Auf diese Irrtümer darf ich mich aber jetzt nicht einlassen, sondern muß auf die richtige Ethik und die richtige Psychologie verweisen.

Der Ausdruck „sittliche Freiheit“ bezeichnet einen specifisch-ethischen Begriff, der ganz für sich erfaßt sein will. Er ist eine der fünf ethischen Ideen d. i. eines der fünf ethischen Grundelemente, aus denen das Sittliche sich zusammensetzt. Diese Idee will sagen, daß das Wollen und Handeln in Übereinstimmung sein soll mit der sittlichen Überzeugung. So für sich allein; dabei ist aber hinzuzudenken, daß auch die vier andern Ideen mitsprechen, mithin im Vollsinne die sittliche Überzeugung auch wirklich eine richtige sein soll. In diesem Vollsinne heißt dann „sittliche Freiheit“, daß im Menschen nicht zweierlei Willensrichtungen miteinander ringen, sondern die gute Willensrichtung stets siege und schließlich niemals mehr von der bösen gehemmt, sondern ganz frei sei. Daß diese Freiheit für uns Menschen, wie wir dermalen uns finden, kein angebornes, sondern nur ein erworbenes Gut sein kann, sagt sich von selbst.

---

2. Von der „Sünde wider den heiligen Geist“*) und dem einzigen Mittel der psychischen Befreiung, dem Selbstgericht.

Sie können noch immer nicht von dem Gedanken der „Sünde wider den heiligen Geist“ loskommen. Ich hatte das Kennzeichen dieser Sünde angegeben. Wer sich dieser Sünde anklagt, der hat sie nicht begangen; denn wer sich selbst richtet, wird nicht gerichtet werden. Wer sie wirklich begangen hat, der bereut sie nicht, weil er sie schließlich nicht mehr erkennen kann. Das Gewissen ist abgestumpft — wenigstens für die Weckungs- und Erziehungsmittel des diesseitigen Lebens. In der andern Welt wird es wohl wieder erwachen.

— — — — — — — — — — — — — —

*) Vgl. S. 171.

Angenommen, meine Hypothese, daß Sie früher oder vielleicht auch später noch mit Zweifeln gekämpft oder tief in Unglauben gesteckt hätten, sei richtig. Angenommen ferner, Sie sähen in diesen Zweifeln und in dem, was Sie aus diesem Unglauben heraus wider die betreffenden Lehrpunkte oder wider die Gläubigen 2c. aggressiv oder „lästerlich" geredet haben, die Sünde wider den heiligen Geist. Demnach würden Sie also annehmen, diese Sünde läge auf dem Gebiete des Dogmatischen und bestehe in irgend einem Maße des Unglaubens und in dem, was aus diesem Unglauben heraus geredet oder gethan wird. Hier muß ich nun vorab einen theologischen Irrtum berichtigen.

Alle Sünde, heiße sie, wie sie wolle, liegt und kann nur liegen auf dem ethischen Gebiete: sie besteht im Nichterfüllen einer anerkannten moralischen Pflicht. Gebietet aber die Moral, irgend welche Wahrheiten — sagen wir, es seien ganz sichere, sei es in der Mathematik oder in der Naturkunde oder in der Religion — zu wissen, zu erkennen resp. zu glauben, so daß also das Nichtwissen und Nichterkennen resp. Nichtglauben Sünde wäre? Oder mit andern Worten: kann das Wissen und Nichtwissen, das Erkennen und Nichterkennen, das Überzeugtsein und Nichtüberzeugtsein als solches ein Gegenstand der moralischen Beurteilung sein? Oder noch anders gesagt: hat das Wissen, das Erkennen, das Überzeugtsein als solches eine moralische Würde, und ist die Unwissenheit, das Nichterkennenkönnen und das Nichtüberzeugtsein als solches eine strafwürdige moralische Verschuldung? Gewiß nicht. Beim Nichtwissen und Nichteinsehenkönnen leuchtet das auch jedermann sofort ein; denn sonst würden die Gebildeten und Gelehrten eitel Heilige und die Unwissenden, die Kinder, die armen Idioten 2c. lauter Schurken sein. Vom Überzeugtsein und Nichtüberzeugtsein (bei nicht völlig erweisbaren Wahrheiten) gilt aber dasselbe, gleichviel ob es sich auf religiöse oder auf andere Wahrheiten bezieht. Warum denn? Das Überzeugtwerden ist ein rein intellektueller Vorgang, der nicht vom Willen, sondern von bestimmten intellektuellen Vorbedingungen (Apperceptionsbedingungen 2c.) abhängt. Es muß mit naturgesetzlicher Notwendigkeit eintreten, wenn die Vorbedingungen erfüllt sind, und kann nicht eintreten, wenn diese Bedingungen nicht erfüllt sind. Hängt nun das Überzeugtwerden nicht vom Willen ab, so kann das Glauben und Nichtglauben als solches auch nicht Gegenstand der moralischen Beurteilung sein, denn das moralische Urteil ergeht lediglich über den Willen und das, was vom Willen abhängt (Handlungen).

Schon Sokrates und seine Schüler wußten das, wenn sie auch in diesem Punkte noch nicht völlig klar sahen. Fallen aber die Christen dabei

in einen Irrtum, so haben sie keine Entschuldigung; denn die Schrift sagt schon im Alten Testament: „Der Herr siehet“ — nicht den Kopf, sondern — „das Herz an“, das ist die Gesinnung, oder wissenschaftlich ausgedrückt den Willen. Kann nun das Glauben und Nichtglauben als solches nicht Gegenstand der moralischen Beurteilung sein, also der Unglaube als solcher nicht Sünde genannt werden, so folgt daraus, daß im Unglauben als solchem und in seinen Äußerungen die Sünde wider den heiligen Geist nicht liegt und nicht liegen kann. Der Apostel Paulus klagt sich an: „Ich war ein **Verfolger** (Stephanus Ermordung!) ein **„Lästerer“**; aber es fällt ihm nicht ein zu meinen, daß er die Sünde wider den heiligen Geist begangen habe, vielmehr fügt er bei: „Doch ich habe es unwissend gethan, im Unglauben“.

Obgleich nun Wissen und Nichtwissen, Glauben und Unglauben als solche keiner moralischen Beurteilung unterworfen sind, so folgt daraus nicht, daß sie etwas Gleichgültiges seien. Die Wahrheit und ihre Erkenntnis sind im Gegenteil etwas Hochwichtiges, — schon in profanen Dingen, wie vielmehr in Fragen des Seelenheils. Aber das Erkennen an sich unterliegt nur dem einzigen Urteil, ob es richtig ist oder falsch; und dieses Merkmal ist ein rein intellektuelles.

Aus jenem Grundsatze folgt ferner nicht, daß beim Nichtwissen und Unglauben nicht unmoralische Einflüsse im Spiele sein könnten. Solche können möglicherweise ja da sein, nämlich im Unter- oder Hintergrunde, namentlich bei religiösen Dingen. Diese unlauteren Einflüsse bestechen dann den Verstand, d. h. sie lassen ihm die Dinge anders erscheinen, als sie wirklich sind. Er kann nicht anders urteilen und sich entscheiden (überzeugt-werden), als er sieht, resp. zu sehen meint. Wird er dabei getäuscht, so ist er eben betrogen worden. Er selbst ist dabei schuldlos, denn seine Entscheidung fällt stets so aus, wie sie naturgesetzlich nicht anders kann. Soll nun irgend ein Nichtglauben, bei dem unmoralische Einflüsse mitgewirkt haben, nach seinem Gesamtbestande moralisch gewürdigt werden, so sind jene betrügerischen Einflüsse einzeln ans Licht zu ziehen und nach Gebühr zu richten; das intellektuelle Wissen aber und der Überzeugungsakt sind als schuldlos beiseite zu stellen, da hier lediglich das in Frage kommt, ob sie richtig oder unrichtig sind.

Endlich noch ein drittes, was zur Abwehr von Mißverständnissen bei dem obigen Satze gehört. Ich sagte dort auch: alle Sünde liege auf dem moralischen Gebiete, nicht auf dem dogmatischen. Daraus folgt nicht, daß die Sünde nichts mit den religiösen Dingen zu thun habe. Zu den moralischen Pflichten gehören auch die Pflichten gegen Gott: Ehrfurcht, Dankbarkeit, Liebe und Vertrauen. Diese religiösen Pflichten entstehen

aber erst dann, wenn der Glaube an Gott feststeht. Daraus folgt: so lange dieser Glaube noch nicht feststeht, so lange unterliegt dieser Unglaube als solcher und das, was er wider jene Pflichten redet und thut, keiner moralischen Beurteilung. Inwiefern bei demselben hinterstellig unmoralische Einflüsse des verkehrten Herzens im Spiele gewesen sind, so ist vorhin bereits das Nötige gesagt.

Aus dem allen wird demnach von einer neuen Seite her bewiesen, daß Ihre Vorstellung von der „Sünde wider den heiligen Geist" — falls ich Ihre Vorstellung richtig gefaßt habe — gänzlich falsch ist. Diese Sünde kann also nicht mit Namen, die vom dogmatischen Gebiete hergenommen sind, bezeichnet werden; sie liegt wie alle übrigen Sünden auf dem ethischen Gebiete, und dort ist ihr richtiger Name zu suchen. Er heißt einfach: eine ethische Wahrheit, die man anerkannt hat und anerkennen muß, wider besseres Wissen und Gewissen absichtlich ableugnen, bekämpfen und unterdrücken, bis das Gewissen so abgestumpft ist, daß sie wirklich nicht mehr erkannt wird. So der Anfang — bei einer einzigen, vielleicht kleinen ethischen Wahrheit; schreitet dann die Abstumpfung bis zur bewußten Ableugnung aller ethischen Wahrheiten fort, so ist jene Sünde vollendet da. Im Unglauben als solchem und den daraus hervorgehenden „Lästerungen" ꝛc. kann — wie vorher gesagt — die „Sünde wider den heiligen Geist" nicht liegen; denn die Pflichten gegen Gott, wider die hier anscheinend gesündigt wird, erwachen und gelten erst dann, wenn die Glaubensüberzeugung feststeht. Sind nun unmoralische Herzenseinwirkungen im Spiele gewesen, welche das Glauben verhindert haben, so liegen diese gänzlich auf dem Gebiete der Ethik. Wären dann jene unmoralischen Einwirkungen derart, daß man an die „Sünde wider den heiligen Geist" denken dürfte, so würde dieselbe doch erst völlig da sein, wenn die moralische Abstumpfung vollendet ist. Das weiß aber nur der allwissende Herzenskündiger, kein Mensch, und der betreffende Sünder selbst am allerwenigsten. Es kann also wohl sein, daß im Unglauben und den daraus hervorgehenden Lästerungen, Verfolgungen ꝛc. die verborgenerweise dahinterstehende „Sünde wider den heiligen Geist" zur Erscheinung kommt; aber dann ist dieser Unglaube als solcher nur das schuldlose intellektuelle Symptom des Übels; das eigentliche Übel (die „Sünde wider den heiligen Geist") sitzt nicht im Kopfe, oder in der Zunge, oder in den Füßen, sondern im Herzen, und ist nicht dogmatischer, sondern rein ethischer Art. (In der heiligen Schrift wird häufig der Glaube ohne weiteres gelobt und der Unglaube ohne weiteres getadelt. Hier muß zunächst besehen werden, ob dieses Urteil sich lediglich auf die Richtigkeit resp. Unrichtigkeit der betreffenden Überzeugung (und auf deren Folgen) beziehen soll, oder aber auch auf eine damit in Ver-

bindung stehende moralische Qualität. Im ersteren Falle hat die Exegese zu bedenken, daß man es mit einer praktisch abgekürzten Ausdrucksweise zu thun hat, bei der ein fehlendes Glied ergänzt werden muß. Dieses fehlende Glied ist eben die hinter dem intellektuellen Fürwahrhalten stehende moralische resp. unmoralische Herzensstellung. (Vgl. darüber das entscheidende Wort Christi Matth. 7, 20—23).)

— — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — —

Der Anfang der psychischen Befreiung (nämlich hinsichtlich der moralischen Fesseln) wäre leicht zu gewinnen, und der Anfang der Heilung ist ja überhaupt das allerwichtigste. Ist einmal ein Anfang gewonnen, so ist viel gewonnen. Die Leichtigkeit des Heilungsanfanges liegt darin, daß es nur ein Heilmittel giebt; daß dasselbe nicht bloß bei dieser oder jener Individualität hilft, sondern ein Universalmittel ist; daß es nicht weit gesucht zu werden braucht, auch nicht viel kostet, auch nicht von der Klugheit der beratenden Ärzte abhängt, sondern dem Kranken ganz nahe, ihm in die Hand gegeben ist (5. Mose 30, 11—14); denn dieses Universalmittel heißt: ehrliches, aufrichtiges **Selbstgericht.** Es versagt auch nicht, hat nach sechstausendjähriger Erfahrung niemals versagt und wird niemals versagen: denn in dem Maße, wie es zur Anwendung kommt, in demselben Maße verwandeln sich die aufgedrungenen Zornvorstellungen in Trauervorstellungen, und in demselben Maße ist dann die Befreiung von dem zauberhaften Banne im Gange.

An diesen außerordentlich günstigen Eigenschaften dieses Universalmittels hängt freilich — wegen der Natur des Moralischen — auch eine große Schwierigkeit. Das weiß jeder aus eigenster Erfahrung, der auf diesem Gebiete überhaupt etwas weiß. Das verdrehte Menschenherz kann sich außerordentlich schwer zur Anwendung dieses Mittels entschließen. Es wird zuvor Himmel und Erde durchforschen und den ganzen Erdball umschiffen, um ein bequemeres Hilfsmittel zu entdecken. Gelingt das nicht, so wird es lieber allerlei Opfer bringen, Wallfahrten machen, lange Gebete hersagen, sich kasteien und wer weiß, was sonst noch für Bußwerke thun, als sich nackt und bloß ausziehen und in dieser Nacktheit sich selber im hellen Sonnenlicht vor die Augen treten. Führt auch das nicht zum Ziel, merkt der arme Mensch, daß er endlich doch zu Kreuz kriechen muß, dann — nun, dann wird die letzte Kunst aufgeboten: er verurteilt sich wirklich, ganz und gar — wie es scheint; die stärksten Worte, die er finden kann, sind ihm nicht stark genug, um seine große Verderbtheit zu bezeichnen; aber alles in allgemeinen Ausdrücken, konkrete Sünden und Untugenden werden nicht genannt, höchstens einige Lappalien. Warum das? Was soll das? Er

beichtet in Bausch und Bogen, um, wenn's geraten will, in Bausch und Bogen, in einem Ruck und kurzerhand absolviert zu werden. Es ist der sublimierte Pharisäer, der sich hier entpuppt, — der letzte Kunstgriff, den der alte Adam versucht, um an dem wahren, echten Selbstgericht vorbeizukommen. Dieser Dämon fährt zu allerletzt aus; das Selbstgericht muß sehr gründlich und sehr lange fortgesetzt worden sein, ehe es ihn gewahr wird und ans Licht ziehen kann. —

Man könnte denken, der himmlische Erzieher müsse doch wohl irgend ein Mittel haben, um den Sünder schließlich zu einer echten Selbstprüfung heranzunötigen. Allein durch die Natur des Moralischen sind selbst der Allmacht sozusagen die Hände gebunden. Die Ethik muß in irgend einem Maße in das bewußte Wollen des Menschen eingehen; ohne das kann kein Handeln entstehen, das moralisch heißt. Und beim Selbstgericht muß ebenfalls in irgend einem Maße das eigene Wollen des Menschen beteiligt sein, sonst ist es kein Selbstgericht, kein moralisches. Da liegt der entscheidende Punkt. Was nun? Überschüttet Gott den Menschen mit Wohlthaten und guten Tagen, so segnet der sich, und bildet sich immer mehr ein, das falle ihm von Rechtswegen zu und sei alles sein Verdienst. Schickt er ihm trübe Tage, so murrt er und rebelliert, aber an Selbstgericht wird nicht gedacht. Wollte dann Gott eine noch schärfere Rute gebrauchen, so würde riskiert, daß der Sünder schreit: nein, das ist nicht auszuhalten, und dann zum Revolver greift. Da wäre dann aus übel ärger geworden. So steht also die moralische Erziehung und damit auch das Selbstgericht unter einem Gesetz, das in der Natur des Moralischen liegt. Freilich läßt Gott kein Mittel der Güte und des Ernstes unversucht, um die verirrte Seele zu einem Anfange des Selbstgerichts zu bewegen. Auch das Letzte, auch das Größte, was eine grundlose Liebe, Gnade und Barmherzigkeit leisten kann, ist ihm nicht zu groß gewesen. Er läßt jedem Sünder sagen, wie er schon dem ersten gesagt hat: „**Ich** selbst will Feindschaft stiften", — **ich selbst** will die Sache in die Hand nehmen: mein Blut für dein Blut (Apg. 20, 28.) Wo diese Liebe gemerkt und verstanden wird, da wird sie gewiß ein mächtiger Antrieb zum Selbstgericht, der nicht nachläßt, bis er zum Siege durchdringt. Allein es muß doch immer erst ein, wenn auch noch so leiser Anfang einer Selbstanklage in der Seele vorhanden sein, sonst wird ihr für diese Liebesoffenbarung Gehör, Gemerk und Verständnis fehlen. So bleibt es allerdings wahr: an dem Universalmittel des Selbstgerichts hängt auch eine gewisse Schwierigkeit; „die Pforte ist enge".

Wiederum ist glücklicherweise auch wahr, daß diese Schwierigkeit, genauer besehen, bis auf das äußerste Minimum vermindert ist, und

nur dem verkehrten Sinn abschreckend groß erscheint. Es handelt sich nicht um etwas, das Leistung heißen könnte, nicht um Thaten, noch um Opfer (Entbehrungen); sondern lediglich darum, daß einer dem ethischen Gesetze Gottes wider sich selber recht gebe (Luk. 7, 29. 30)*), sei es vorab auch nur in einem Punkte, sei es auch nur ein leiser, schwacher Anfang der Selbstanklage und Trauer, der in einem Seufzer ohne Worte ausbricht. Der treue Schöpfer in guten Werken, welcher der Menschenseele die Gewissensanlage eingepflanzt hat, läßt auch unausgesetzt sein Auge offen stehen über dieses Samenkorn, sehnsüchtig wartend, ob es keimen werde, — sehnsüchtiger, als der Landmann auf das Sprossen seiner Saat wartet. Und wenn dann jener erste Selbstanklage-Seufzer laut wird — ein Zeichen, daß die Ethik zu Herzen genommen ist — und also der edle Same zu keimen beginnt: so gerät alsobald der ganze Himmel in Bewegung vor Freude darüber, daß ein neuer Gottesmensch vor der Geburt steht, und es sind alle himmlischen Kräfte bereit, um zu schützen und zu helfen, daß der durch die Geburtswehen hindurchkomme, fröhlich weiter wachse und gedeihe. Es wird wahr bleiben, was geschrieben steht: „Er läßt nicht fahren die Werke Seiner Hände;" und es muß auch wahr bleiben, was Christus spricht: „Mein Joch ist sanft, und meine Last ist leicht", wenn es gleich anfangs anders scheint.

Es kann zuweilen geschehen, daß einer an dem ersten Anfange des Selbstgerichts, den ich leicht genannt habe, mühselig und friedlos sich abquält. Er mag etwa in seinem Herzen klagen: ach, ich weiß nicht einmal den ersten Schritt auf dem Bußwege recht zu thun; wo ich in einem Punkte dem Gesetze Gottes recht gebe und mich beschuldige, da treibt mich zu einem Teil die Furcht vor der Strafe, zu einem andern Teil das Verlangen, bei den Menschen in Ehren zu bleiben, und nur zum kleinsten Teil das wirkliche Gefallen am Guten; nun soll doch alles aus reiner Lust an Gottes Gesetz geschehen, aus willigem, fröhlichem Herzen; aber diese Willigkeit ist bei mir nicht, mir fehlt schon zum ersten rechten Anfange der Buße die Willenskraft. Aber was für einer ist dieser, der also klagt? Einer von jenen Seltenen, die der himmlische Erzieher einer besonderen,

---

*) Aus dem Folgenden: Beim Selbstgericht handelt es sich nicht um eigentliche moralische Leistungen, sondern lediglich darum, daß der Kranke sich nicht selbst belüge, nicht schwarz weiß nenne, sich ansehe und darstelle, wie er wirklich ist, kurz, daß er aufrichtig sei. — — — Die Schöpfungs- (Gewissens) und Erlösungsoffenbarung, die ein unzertrennliches Ganzes bilden, fordern nicht, sondern wollen nur schenken; sie drohen nicht, sondern wollen nur locken; sie stellen auch keine Bedingungen, sondern sind nichts als Freudenbotschaft, lauter seliges Evangelium.

strengen Gnadenzucht würdigt und würdigen darf; einer aus jener kleinen Schar, die, ohne es selbst zu wissen, in ihrem Verzagen zu einer Stufe der moralischen und Selbsterkenntnis vordringen, welche uns Übrigen erst viel später erreichbar wird, falls wir überhaupt dahin gelangen; einer von denen, welche sich Gott der Herr auf solchem Wege — gleich dem Manne von Damaskus und dem Mönche zu Wittenberg — zu seinen auserwählten Werkzeugen zurüstet, auf daß sie für Jahrhunderte und Jahrtausende vielen Millionen ihrer Brüder Bahnbrecher und Wegweiser zu einer tieferen Heilserkenntnis werden möchten.

Wohl dem, der im Sinne dieser Auserwählten den in Wahrheit leichten Anfang des Selbstgerichts schwer finden kann. So darf man sagen; und wiederum bestätigt doch das anscheinend gegensätzliche Beispiel dieser Auserwählten meine obige Behauptung, daß der Anfang des Selbstgerichts leicht ist. In der That ist er so leicht, daß die höchste Liebe ihn nicht leichter machen kann, wenn das Gericht ein Selbstgericht und das Selbst ein moralisches bleiben soll.

(Aus einem späteren Briefe an denselben bekümmerten Kollegen): Sie meinen, Sie seien krankhaft veranlagt geboren, und alle Lebensführungen hätten diese Anlage weiter entwickelt." So ist es in der That, aber in einem ganz anderen Sinne, als Sie es meinen. Wir Menschenkinder sind von Natur alle so „veranlagt": das natürliche Herz kennt nichts anderes und kann nichts anderes kennen als Selbstliebe. Geht nun diese „Veranlagung" den natürlichen Weg, so sucht man bei allem, was quer und widrig ist, die Schuld in den äußeren Umständen und in andern Personen, aber bei Leibe nicht bei sich selbst, denn das läßt die Selbstliebe nicht zu. So „entwickelt" man sich in die Verstimmung hinein und wenn Gottes Hand in Güte und Ernst nicht eingreift, aus Verstimmung in Verstimmung, bis das erreicht ist, was man die Hölle nennt, d. i. die Verstimmung in Superlativ. Kommt von Anfang an eine große Sensibilität hinzu — was an und für sich kein Übel ist, sondern im Gegenteil eine der Vorbedingungen reger und reicher Geistesthätigkeiten — so verläuft jener Degenerierungsprozeß auf dem Boden der Selbstsucht desto schneller.

Nun gehört zur natürlichen Veranlagung aber auch noch etwas anderes als die Selbstliebe, nämlich die Gewissensanlage. Sie hat den Zweck, die Selbstliebe — die an und für sich ebenfalls nichts Böses ist — in die Schranken der Nächstenliebe einzudämmen und so aus dem Naturkinde ein Gotteskind zu machen. Es fragt sich nun, ob jemand diese Stimme

des Gewissens hören will, und dann, soweit er sie hört, sich selbst richtet. Geschieht diese Selbstverurteilung der wucherischen Selbstsucht, so geht's auch in diesem aufwärtsstrebenden Entwicklungsprozesse von Stufe zu Stufe, aus Gebundenheit zur Freiheit, aus Verstimmung zum Gottesfrieden. Denn mit dem ersten wahren Selbstgericht, mit dem ersten echten Trauern macht sich auch die andringende Stimme des guten Hirten vernehmbar, die da bittend ruft: suchet, suchet mein Angesicht so soll euch Hülfe werden. — — — —

Hier gilt's. Es thut aber auch Eile not, denn es ist Gefahr im Verzuge. Es ist aber auch niemals zu spät — solange es Heute heißt. „Heute, so ihr seine Stimme höret, so verstocket euer Herz nicht." Es ist auch keine Geschichte so verdorben, daß nicht Gottes Liebesmacht sie wieder zurechtbringen könnte; und kein Abgrund so tief, daß er nicht daraus erretten könnte; und keine Verschuldung so schwer, daß er sie nicht gern vergeben wollte.

Den Weg der Errettung hat mein voriger Brief angegeben; er heißt aufrichtige und ernstliche Selbstkritik. Ist die Verstimmung gegen andere verwandelt in Verstimmung gegen sich selbst, die Klage über andere in Trauer über sich selbst: so ist der Bann gebrochen und die Genesung im Gange.

Anmerkung zum ersten Abschnitt des dritten Stücks (I. Teil) über die psychologische Natur des religiösen Glaubens.

Der Herausgeber hat es nach reiflicher Überlegung unterlassen, das Buch mit Anmerkungen zu näherer Erläuterung, Ergänzung, Vergleichung oder Geltendmachung abweichender Anschauungen*) zu versehen. Was unumgänglich zu sagen war, um naheliegenden Mißdeutungen vorzubeugen, ist in den Vorbemerkungen angedeutet worden. In Bezug auf einen Grundbegriff scheint aber doch eine besondere Bemerkung am Platz zu sein; denn es wäre sehr zu beklagen, wenn die Entwicklung des Glaubensbegriffs, die S. 65—88 und 100 ff. geboten wird, ein Hindernis würde, den Leitgedanken des Verfassers näher zu treten.

Mancher Beurteiler nämlich, fürchte ich, wird erklären, durch die hier vertretene Anschauung vom Glauben werde die in unserer Zeit so dringend wünschenswerte und sich anbahnende Klärung und Verständigung über das, was eigentlich evangelischer Glaube ist, nicht gefördert, sondern gehemmt. Man habe sich in theologischen Kreisen glücklicherweise allmählich gewöhnt, bei der Analyse des Glaubensbegriffs von der vulgären Vorstellung, die Glauben gleich Vermuten und weiter Fürwahrhalten setzt, abzusehen und nicht den Sprachgebrauch der Wortform, sondern den reichen christlichen

*) Z. B. das harte Wort gegen Luthers Katechismus, daß er dem Text des Dekalogs eine wächserne Nase drehe (S. 247), dürfte ich in der That nicht unwidersprochen lassen. Luther ist sich klar bewußt, daß er mit seiner „Erklärung" keine Exegese der mosaischen Gebote bietet und giebt über seine Deutungsprincipien im großen Katechismus zum 3. Gebot mit wünschenswertester Deutlichkeit Auskunft. Wir halten es geradezu für providentiell, daß Luther auch im Katechismus den Buchstaben der Schrift mit souveräner Freiheit behandelt, um uns dafür das Wort Gottes recht nahe zu bringen. In Dörpfelds scharfer Kritik macht sich doch wohl der reformierte Standpunkt zu sehr geltend, wie auch Menken gegen Luther die schärfsten Anklagen in dieser Richtung erhebt. Zuzugeben aber ist, daß es im Katechismus eigentlich nicht heißen dürfte: Was ist das? Sondern etwa: Was ist das für uns?

Inhalt, der in diesem Wort „Glaube" seinen möglicherweise mangelhaften (inadäquaten) Ausdruck gefunden, bei dieser Bestimmung zu Rate zu ziehen. Folge man der evangelischen Glaubensidee, so sei kaum noch ein Vergleich mit dem Begriff Glauben als „mangelhaftem Wissen" möglich; die specifisch religiöse Bedeutung des Wortes habe eben etwas ganz anderes daraus gemacht, ja fast das Gegenteil, nämlich eine höhere Stufe der Gewißheit, als die wissensmäßige Beweisbarkeit von Lehrsätzen je einnehmen könne.

Man kann, meine ich, mit der dieser Einsprache zu Grunde liegenden Auffassung vom Glauben sehr sympathisieren und doch von der Unentbehrlichkeit einer solchen Untersuchung, wie sie Dörpfeld vornimmt, überzeugt sein. Denn erstens könnte auch eine vollkommene Übereinstimmung aller evangelischen Theologen über den Begriff des religiösen Glaubens nicht die schlechthinige Loslösung der religiösen Bedeutung dieses Wortes von seiner alltäglichen durchsetzen. Man würde da die zähe Gewalt der Gewohnheit und den Konservatismus der Volksanschauung unterschätzen; es gilt also, sich mit ihr auseinandersetzen, nicht sie ignorieren. Zudem ist dies Buch ja nicht in fachmännischer Sprache eigens für Theologen geschrieben. Und zweitens wäre solche Trennung auch deswegen unmöglich, weil doch unleugbar die religiöse und die allgemeine Bedeutung von Glauben sich vielfach die Hand reichen, wie die Ausdrücke „auf Treu und Glauben", „an etwas, an jemanden glauben" ꝛc. deutlich beweisen.

Das ist ja nur zu wahr, daß uns die Anwendung des Wortes Glauben auf den religiösen Fundamentalbegriff die vielfachsten Unzuträglichkeiten und gröbsten Mißverständnisse auf den Hals geladen, unter denen alle rechten Lehrer in Kirche und Schule schwer seufzen; daß gerade sie der grundverderblichen Meinung immer wieder Nahrung giebt, relig. Glaube sei wesentlich Fürwahrhalten, Zustimmen zu einem Lehrsatze, Annehmen einer autoritativ vorgelegten Aussage. Dörpfeld weist gewiß mit Recht auf diesen Schaden hin, daß unser deutsches „Glaube" so viel weniger inhaltreich sei als das biblische „Pistis" (S. 118 f.); ja, daß man eigentlich wünschen müßte, man hätte überhaupt ein anderes Wort zur Bezeichnung dieses innersten Herdes unseres Ewigkeitslebens; zum mindesten wäre für die A n e r k e n n u n g r e l i g i ö s - e t h i s c h e r Wahrheiten ein bezeichnenderes Wort als Glaube erforderlich. (Was bedeutet z. B. an die Sündhaftigkeit der Menschheit glauben, die Erbsünde zu einem Glaubensartikel machen!) — Aber mir scheint, daß man diesem Übelstand leicht auch zu viel Ehre anthun kann, daß man dem Worte und Sprachgebrauch eine Schuld aufbürdet, die thatsächlich ganz wo anders zu suchen ist. Im Schwedischen liegt in dem Worte tro = glauben, Glaube, vor jedermanns Auge die Gemütsbedeutung Treue, trauen klar zu Tage und doch wird mit diesem

Wort in der skandinavischen Christenheit genau derselbe Vorstellungskomplex bezeichnet wie mit unserm Glauben; es ist also trotz seines edleren Gehaltes nicht dem Schicksal entgangen, in der äußerlichsten, oberflächlichsten Bedeutung (= Fürwahrhalten) auch im religiösen Sprachgebrauch gefaßt zu werden. Und ebenso wird es sich auch wohl in andern Sprachen verhalten; auch die adäquatesten Begriffe werden abgenutzt, verlieren ihr scharfes Gepräge wie alte Münzen. Der eigentliche Grund dieses beständigen Herabziehens der höchsten Ideen muß also doch wohl anderswo liegen. Oder ist es etwa mit den hohen Begriffen Liebe, Freiheit, Wahrheit anders?

In einem Punkte erscheint der Vergleich des religiösen Gebrauchs von „Glaube“ mit dem profanen besonders fruchtbar, nämlich da, wo der Verfasser das vierte und achte Moment vom Wesen des Glaubens im allgemeinen entwickelt: „Die Gründe sind nicht immer vollständig und vollkräftig mitzuteilen“ und „der Glaube als persönliches Vertrauensverhältnis“ (S. 68 f., 81 ff.). Es wäre mehr als leichtfertig, wenn man den allerdings scharf zugespitzten Satz (S. 69): „Die Glaubensüberzeugung ist mitteilbar und zwar genau so mitteilbar wie die exakte Wissensüberzeugung“ herausgreifen und daraus folgern wollte, Dörpfeld versuche den Glauben logisch anzudemonstrieren wie einen mathematischen Satz. Gerade die erläuternde Klausel wäre dann unterschlagen. Im Gegenteil, er sagt ausdrücklich, daß eine Glaubensüberzeugung mit bloßen Worten überhaupt nicht mitgeteilt werden kann, da sie bei allen Gemütsverhältnissen, wie Ehe, Freundschaft, auf Erlebnissen beruht, die Worte aber nur ein Bild der Erlebnisse zeigen können, nicht die Erlebnisse in natura. Der Glaube ist aber eine Thatsache der inneren Erfahrung; aber es ist doch auch klar, daß die Überzeugung um so fester ist, je mehr man diese Erfahrung sich deutlich zum Bewußtsein gebracht, in ihren Grundlagen und Wirkungen durchdacht hat. Und liegt darin nicht auch ein richtiges Hinwinken auf die Entstehung des religiösen Glaubens, die durch Mitteilung der eigenen inneren Erlebnisse seitens eines Glaubenden eingeleitet wird? Und wie kann diese notwendige Mitteilung anders geschehen, als daß man zuvor die Gründe der eigenen Glaubensüberzeugung sich deutlich gemacht hat? Der Intellekt, die Erkenntnis hat doch am Ende wohl auch in den Dienst des christlichen Glaubens zu treten? Dörpfeld befürwortet hier also gerade das Gegenteil der nur mit Worten behauptenden, begründenden und beweisenden Scholastik oder Autoritätsmethode. Leben will er zeugen, aber denkendes, seiner selbst bewußtes Leben.

In Bezug auf die ganze gründliche Untersuchung und Vergleichung des religiösen mit dem allgemeinen Glaubensbegriff erinnere man sich

übrigens daran, daß der Zweck dieses langen „Umweges“ kein anderer war, als unbeirrt durch den höheren Wert und die Würde des religiösen Glaubens, zunächst sicher festzustellen, daß der Überzeugung als solcher keine moralische Verantwortlichkeit beizumessen ist.

Soll ich schließlich noch die Anklage auf „Moralismus“ berücksichtigen, die man aus der sehr starken, ja maßgebenden Betonung des moralischen Faktors im religiösen Glauben gegen die hier vertretene Ansicht erheben könnte? Es wäre dazu, wie überhaupt zur angemessenen Klarstellung aller der großen hier in Betracht kommenden Fragen, nicht eine Anmerkung, sondern eine besondere Abhandlung notwendig. Ich bemerke nur kurz: auch mir scheint S. 124 der Satz: „Liegt nun hier (in der ethischen Wurzel und den moralischen Früchten) die Entscheidung, dann sind die Ungläubigen auch nicht um ihres Nichtglaubens oder Zweifelns willen ausgeschlossen; sondern dann und deshalb, wenn und weil ihrem Lebensbaum die sittliche Wurzel fehlt und eben darum auch die sittlichen Früchte nicht da sein können,“ zu scharf zugespitzt, wenn man ihn für sich nimmt; dem Wortlaut nach läge ja darin die Aufhebung der „Rechtfertigung allein durch den Glauben“. Es ist hier aber vom Verfasser der dogmatische Bestandteil des Glaubens vom ethischen gesondert gedacht; und das wird ja kein evangelischer Christ leugnen, daß der rechtfertigende Glaube seine ethische Wurzel haben muß (Unumgänglichkeit der Buße!) und selbst ein sittlicher Vorgang ist. Ein des ethischen Faktors barer Glaube würde in der That nie rechtfertigen oder das Heil erlangen können.

Bezüglich des Begriffs „rationell“ und „der Glaube ruht auf rationellen Gründen“, habe ich in den Vorbemerkungen das Nötigste angedeutet.

4. Band: Realunterricht.

1. Thesen und Bemerkungen über den naturkundlichen Unterricht.
2. Die Hauptfehler des bisherigen naturkundlichen Unterrichts.
3. Die Hauptfehler des bisherigen Sprachunterrichts.
4. Die verschiedenen Ansichten vom Realienbuche.
5. Bemerkungen über den Unterricht in der heimatlichen Naturkunde.
6. Notwendigkeit eines Reallesebuches.

†*7. Die Gesellschaftskunde, eine notwendige Ergänzung des Geschichtsunterrichts. 3. Aufl. 50 Pf.

5. Band: Sprachunterricht und verschiedene Lehrgegenstände.

†*1. Zwei dringliche Reformen im Realunterricht und Sprachunterricht. 3. Aufl. 1,80 M. [Die 4. Aufl. wird im Format der Gesamt-Ausgabe erscheinen.]

2. Psychologische Betrachtung über das Verhältnis zwischen sachlichem Lernstoffe und der Sprachbildung.
3. Die Verwertung der physikalischen Lektionen für die Sprachbildung.
4. In Sachen des Sprachunterrichts.
5. Vorschläge und Ratschläge aus der Schularbeit (Rechenunterricht).
6. Bemerkungen über den Zeichenunterricht.

6. Band: Die Persönlichkeit des Lehrers, Fortbildung, Konferenzen u. s. w.

Inhalt: 1. Ein Lebensbild aus dem bergischen Lehrerstande. 2. Ein pädagogisches Original. 3. Ein alter und ein neuer rheinischer Schulmann und Reformprediger. 4. Rede zur Jahn-Feier. 5. Zur Herbart-Feier. 6. Kurzer Nachruf für Ziller. 7. Nachruf für Ziller, Landfermann, Günther, Klingenburg. 8. Aus einer Rede bei der Diesterweg-Feier in Barmen. 9. Aus einer Rede bei der Comenius-Feier in Barmen. 10. Aus der Geschichte des Evang. Lehrervereins in Rheinland und Westfalen.

7. Band: Schuleinrichtung.

†*1. Zwei pädagogische Gutachten. 2. Aufl. 1 M.
  a) Über die vierklassige und achtklassige Schule;
  b) Über die konfessionelle und die paritätische Schule.

2. Der Mittelstand und die Mittelschule.
3. Regelung der Lehrerlaufbahn.

8. und 9. Band: Schulverfassung.

†1. Die freie Schulgemeinde auf dem Boden der freien Kirche im freien Staate.
†2. Die drei Grundgebrechen der hergebrachten Schulverfassung.
3. Wünsche rheinischer Lehrer.
†*4. Ein Beitrag zur Leidensgeschichte der Volksschule nebst Vorschlägen zur Reform der Schulverwaltung. [Verlag von D. B. Wiemann in Barmen.]

†*5. Neuer Beitrag zur Leidensgeschichte. [Verlag von D. B. Wiemann in Barmen.]

†*6. Das Fundamentstück einer gerechten, gesunden, freien und friedlichen Schulverfassung. 3,50 M. [Verlag von L. Wiegand in Hilchenbach.]

7. Zwei Hauptfragen aus der Theorie der Schulverfassung.

(Die Besitzer der Nr. 1. 2. 4. 5. 6 können Nr. 3 u. 7 apart erhalten.)

10. Band: Aufsätze verschiedenen Inhaltes.

Inhalt: 1. Katechismus für Väter und Mütter. 2. Die sociale Frage. 3. Deutschlands Rückgrat (Flugblatt). 4. Beitrag zur Kritik des pädagogischen Phrasentums. 5. Kennzeichen einer guten Schule. 6. Die Lehrerversammlungen bei Gelegenheit des Barmer Kirchentages. 7. Das erste Lustrum. 8. Jahresschlußworte. 9. Ein Wort der Entschuldigung. 10. Die Thesen des Herrn Ballien auf dem Kirchentag in Brandenburg. 11. Zur Pathologie des Schulwesens. 12. Die Schulkonferenz im Ministerium. 13. Grundgedanken über das Verhältnis von Staat und Kirche. 14. Die neue Unterrichtsordnung. 15. Bemerkungen über Seminarbildung. 16. Thesen über Lehrerbildung.

Im gleichen Verlag ist erschienen:

Rektor F. W. Dörpfeld

sein Leben und Wirken und seine Schriften

von **E. Hindrichs**, Hauptlehrer in Barmen.

8 Bog. gr. 8. Mit Porträt. 1,40 M., geb. 2 M.

Evangelisches Schulblatt

begründet von Fr. Wilh. Dörpfeld.

Herausgegeben von

D. Horn **A. Hollenberg**

und

Dr. G. von Rohden.

Erscheint monatlich je 40 S. gr. 8. Preis jährlich 6 M., oder vierteljährlich 1,50 M.


89099041253
B89099041253A

EDUCATION


89099041253
b89099041253a